NI CON PEQUEÑO TRABAJO, NI CON PEQUEÑO FAVOR DE DIOS

FRAY PEDRO AGUADO Y FRAY ANTONIO DE MEDRANO FRENTE A LA CONQUISTA DEL NUEVO REINO DE GRANADA 1550-1582

MARÍA EUGENIA HERNÁNDEZ CARVAJAL



COLECCIÓN TEXTOS
DE CIENCIAS HUMANAS

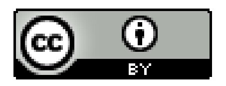




Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios: fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada 1550-1582

María Eugenia Hernández Carvajal

HERNÁNDEZ CARVAJAL, M. E. *Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios*: fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada 1550-1582 [online]. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013, 121 p. Textos de ciencias humanas collection. ISBN: 978-958-738-327-0. https://doi.org/10.7476/9789585005419.




UR

Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios

Fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada 1550-1582

Hernández Carvajal, Maria Eugenia
Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios : fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada 1550-1582 / María Eugenia Hernández Carvajal. — Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas. 2013.
120 p. (Colección Textos de Ciencias Humanas)

ISBN: 978-958-738-326-3 (Rústica)
ISBN: 978-958-738-327-0 (Digital)

Evangelización – Historia – Colombia – 1550-1582 / Conquista de América / Colonización – Colombia – 1550-1582 / Historia de Colombia / I. Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas / II. Título / III. Serie

986.102 SCDD 20

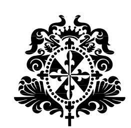
Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

amv Febrero 25 de 2012

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios
Fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada 1550-1582

María Eugenia Hernández Carvajal



Colección Textos de Ciencias Humanas

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 Nº 12B-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
http://editorial.urosario.edu.co

Primera edición: Bogotá D.C., abril 2013

ISBN: 978-958-738-326-3 (Rústica)
ISBN: 978-958-738-327-0 (Digital)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: César Mackenzie
Diseño de cubierta: Lucelly Anaconas
Diagramación: Margoth C. de Olivos
Impresión: Cadena

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Fecha de evaluación: 13 de septiembre de 2012
Fecha de aprobación: 14 de febrero de 2013

Contenido

PRIMERA PARTE

de la recopilacion historial resolutoria de Sancta Marta y
nuebo Reyno de Granada de las Indias del mar ~~Indico~~ Oceano:
en la qual se trata del primer descubrimiento de Sancta Mar
ta, y nuebo Reyno; y lo en el sucedido hasta el año de sesen:
ta y ocho; con las guerras, y fundaciones de todas las
cibdades y villas. del Hecho y acabado por el reuerendo
padre fray Pedro de Aguado, frayle de la orden de
Sanct Francisco de la regular obseruancia Mi-
nistro Prouincial, de la Prouincia de Sancta
Fee del mismo nuebo Reyno de Granada;
el qual va repartido en diez y ~~siete~~ seis
libros:·

Dirigido a la S. C. R. M^{d}. del Rey Don Phelippe nuestro señor
segundo deste nombre:·

A Humberto, que pronto lo leerá...
Y a Jorge Augusto, que ha compartido todo conmigo.

Aunque el proceso de esta historia
Parece algo largo,
Será sabroso al gusto del lector.
Fray Pedro Aguado, c. 1575

[Imagen página anterior] Pedro Aguado y Antonio de Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". Colección Juan Bautista de Nuñoz. Signatura: 09-04829 y 09-04830. Real Academia de Historia de Madrid. Primera parte: Folio 1r.

[Imagen página x] Pedro Aguado y Antonio de Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". *Colección Juan Bautista de Muñoz.* Signatura: 09-04829 y 09-04830. Real Academia de Historia de Madrid.

[Imagen página xi] Pedro Aguado y Antonio de Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". *Colección Juan Bautista de Muñoz.* Signatura: 09-04829 y 09-04830. Real Academia de Historia de Madrid.

[Imagen página xii] Pedro Aguado y Antonio de Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". *Colección Juan Bautista de Muñoz.* Signatura: 09-04829 y 09-04830. Real Academia de Historia de Madrid.

Ala S. C. R. M.[d] Don Phelippe segundo deste nombre Rey delas Españas Monarcha vniuersal del nuebo mundo. Fray Pedro Aguado. frayle menor, y el menor y mas humilde de todos sus criados: salud y gloria immortal dessea:

La necessidad natural ha enseñado S. M. a los hombres de poco ser para ser algo, y para que se heche menos de ver, su menos ser, ampararse de quien con el valor que Dios les communicò, y con el que han adquirido por sus personas, quedando su ser entero, puedan dar valor y ser alos que tubiesen la necessidad que yo tengo del, y porque nadie en la tierra le puede dar ami persona, ni amis trabajos, sino solo V. M.[d] ni a otro esta historia y verdadera recopilacion se debe: paresciome fuera desatino aunque sea atrevimiento no procurar lo que el derecho me da y la necessidad me pide, y puesto caso que yo conozca la pobreza y penuria que tengo de fauor: para que no se heche de ver lo poco que soy, no pretendo con el de V. M.[d] illustrar mi nombre, ni engrandescer mi fama, sino que esta relacion que procuro dar delas cosas que he visto con los ojos y tocado con las manos, y con tanto cuydado he sacado aluz sea amparado y fauorescido, para que tenga el ser que es necessario para ser vista con amor, y leyda con aficion, pues con ella yo no pretendo sino hazer lo q̃ debo como Christiano y fiel seruidor de V. M.[d] porque enel discurso de quinze años los mejores de mi vida que me emplee enla predicacion y conuersion delos ydolatras, que como bestias biuian enel nuebo Reyno de aquellas Indias en seruicio del Demonio. entendi por muchas cedulas q̃ vi de V. M.[d] el zelo que tiene tan catholico del aprouechamiento, y

conuersion de aquellas animas conel qual no solamente prouee de personas ecclesiasticas y seglares, para que las vnas enel ministerio dela Justicia; y las otras enel delas consciencias; pongan en execucion lo que con tanta Christiandad y tan costosos medios V. Md. procura, que es la multiplicacion delos Christianos, y augmento dela yglesia, y fee della: he visto tambien que con mucho cuydado muchas vezes ha embiado amandar le auisen delos ritos, y ceremonias y sacrificios con que aquella gente por industria de sus Xeques, y Mohanes siruen alos Demonios como asus Dioses y las de mas cosas que passan en deseruicio de Dios, y desacato dela corona Real, para proueer en ello, lo que conuenga ala gloria de Dios nuestro señor, y al seruicio dela Maiestad Catholica y por parecerme que nadie puede mejor que yo quitar el desseó de V. Md. por no auer puesto ninguno aquel trabajo, ni tenido aquel cuydado que para semejante auiso, era necessario: me determine enel presente discurso, aunque ami no se me mandaba obedescer a V. Md. haciendole este pequeño seruicio y ofrecersele como verdadero, por auer sido testigo de vista, y halladome a todo, o, ala mayor parte presente ~~[illegible]~~ enlos trabajos que los Españoles han passado enel nuebo Reyno de Granada, donde yo he viuido; bien veo que para hablar a V. Md. tenia necessidad de otro ingenio, quel que aqui mostrare, y de otro stilo quel que aqui hablare: pero si el ingenio es torpe y el stylo tosco el desseo es viuo, y la voluntad limada, que supliendo la falta que tanto descubre la mia, suplico a V. Md. con la humildad que debo; resciba este seruicio conla clemencia y amor que suele rescebir alos que

con

con mayor amor le dessean seruir: pues ninguno en esto me puede hazer ventaja, en premio del qual aunque no ha sido de que en mi trabajo no quiero otra cosa sino entender a sido grato a V. M^d^ pues con esta esperanza he podido tener menos difficultad en acabarle: si paresciere atreuimiento ninguno puede ser mayor, que dexar de emprender los hombres cosas grandes, y dexar de tratar con personas grandes, en especial si trata cosas de su seruicio: y por ser este mi intento, esta mi culpa fuera de pena.

Vassallo y capellan de V. C R. M.
que sus Reales manos besa.

Introducción

Emprender un viaje a un territorio desconocido generalmente trae consigo mucha incertidumbre, así como grandes expectativas. Al llegar al lugar se quieren retener todas las imágenes en la mente para intentar repetir cada paso cuando hacemos la narración de nuestra aventura. Esta, aparentemente, fue la misma sensación experimentada por los cronistas que llegaron a la tierra firme del Nuevo Mundo en los primeros años de la conquista. Al leer los escritos de quienes vinieron a evangelizar y a conquistar estas tierras hacemos un viaje al pasado, recreando lo que vivieron los autores con las imágenes que se van formando con sus descripciones. En esa medida, enfrentarse a un texto histórico lleva consigo formularse varios tipos de preguntas. En primer lugar, cómo se asume su lectura dependiendo del interés del investigador. En segundo lugar, considerando que los textos escritos son fuentes de información, qué tipo de fuente son. Y finalmente, es necesario tener en cuenta la disciplina desde la que se analiza el texto.

El interés de este trabajo está centrado en una crónica de los primeros años de la conquista del Nuevo Reino de Granada. El texto escrito por fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano será tomado como "crónica", de acuerdo con la discusión que se ha generado en torno a la clasificación de los textos que se escribieron durante la época de la conquista y la colonia española, entre los siglos XVI y XVIII. Por ejemplo, se puede citar el trabajo de José Carlos González Boixo, quien desde la literatura ha hecho un intento por clasificarlos. El autor firma que el hecho de que por parte de la Corona española se haya creado el título de "cronista de Indias" ya implicaba que quienes se dedicaron a esta tarea estuvieran produciendo crónicas. Sin embargo, es necesario profundizar un poco más en esta definición. En este trabajo se plantea que los términos "crónica" y "cronista", al ser de origen medieval, pierden su significado a partir del siglo XVI. Su pervivencia hay que explicarla por el carácter oficial que la Corona da al cargo de "cronista" hasta el siglo XVIII (González Boixo 1999, 227-237; Mignolo, 352-402).

Siguiendo el mismo trabajo, se pueden adoptar dos criterios para clasificar las crónicas: uno "formalista" y otro "contenidista". El primero hace referencia a la forma como está escrito el texto, en otras palabras al género narrativo. El segundo criterio se refiere a la parte temática. En palabras de González, la clasificación en este caso se haría en función de la materia o contenido de las crónicas. Este último ha sido el más utilizado. También el objetivo del autor o los autores al escribir el texto debe ser tenido en cuenta. Para el caso de este trabajo, el objetivo de los autores era proporcionar a sus lectores una imagen muy detallada tanto de los acontecimientos que se estaban viviendo en el Nuevo Reino, como de las características del espacio geográfico (historia natural) y del comportamiento de los nativos de esas tierras (historia moral).

En esta medida, una crónica, es un documento con un contenido histórico, similar a una relación de acontecimientos, elaborado por orden del rey, en el cual se intentaba proporcionarle con el mayor detalle toda la información sobre el proceso de la "conquista y pacificación de los indios" que habitaban los reinos americanos. En consecuencia en este trabajo se ha adoptado el criterio contenidista para clasificar nuestra fuente como una "crónica". Así podremos ver la imagen que los españoles construían sobre sí mismos y sobre los colonizados en el Nuevo Mundo. A esto se puede agregar que estos documentos también se pueden tratar como fuentes etnográficas por su riqueza descriptiva y porque fueron hechas en su mayor parte por personas que estuvieron presentes en los hechos que se relatan. A partir de textos como las crónicas es posible también analizar la percepción de la conquista que tuvieron tanto las sociedades indígenas como los conquistadores (Gerbi 1975; Cañizares 2007a; González y Vila 2003; Kohut 2007; y Frey 2002). En consecuencia, la forma como se ha abordado la historia de la conquista española, ha generado importantes debates en los que han participado diferentes corrientes de pensamiento.

Durante el siglo XVI, surgieron muchos juicios criticando las políticas colonizadoras de España. Por ejemplo, los italianos mostraban su animadversión contra España, debido a la ocupación de Nápoles y Sicilia por parte de los reyes de la Corona de Aragón. Este hecho formó la imagen en los textos históricos, literarios y aun en los comentarios de las plazas públicas italianas, de catalanes avarientos. Pero más que su avaricia, criticaban la rusticidad y la ignorancia de quienes se lanzaban a la expansión. No es de extrañar la mofa que hicieron de los conquistadores españoles los italianos de la modernidad, pues dentro de su historia imperial recuerdan personajes como Julio César, Augusto o los emperadores Adriano y Marco Aurelio, todos

con una gran formación humanística, educados por filósofos y grandes geógrafos. Esto los hacía sentirse superiores y poco animados a ver el crecimiento intelectual en otras tierras (García Cárcel 1992, 27). Todas estas acusaciones impulsaron a la Corona española a tratar de buscar argumentos para explicar la legitimidad de su gobierno en América y para ello fueron convocados intelectuales teólogos y juristas, quienes apoyados en la filosofía de Aristóteles y la teología de San Agustín y Santo Tomás intentaron dar respuesta a tan complejas cuestiones (Brading 1991, 77).

Estas formas de ver la conquista y la obra "civilizadora" de España en América, generaron varias tendencias, entre las que sobresalen dos: una que defendía que la conquista se hiciera confrontando a los pueblos indígenas con la guerra; y la otra, propuesta por Bartolomé De las Casas, que los indios fueran evangelizados primero para después enseñarles a vivir de acuerdo con las normas españolas.[1] Es en este contexto intelectual en el que vivieron los cronistas que pretendemos abordar en este trabajo, el cual evidentemente va a influir en la forma como relataron la historia de la conquista del Nuevo Reino de Granada.

Fray Pedro Aguado, después de haber sido doctrinero en las encomiendas de Cogua y Némeza en 1570,[2] fue nombrado provincial de la orden franciscana en el Nuevo Reino de Granada en el año de 1575. En vista de las muchas necesidades que estaba sufriendo la comunidad, decidió viajar a España para dar un informe de su gestión y pedir un apoyo de la Corona. Aprovechando este viaje, llevó una crónica para presentársela al rey y solicitar su publicación. El texto había sido iniciado por un compañero de su orden, fray Antonio de Medrano, quien había estado años antes que Aguado en esas tierras. Después de varias gestiones, en el año de 1581, recibió la aprobación para hacer la publicación por medio de una Cédula Real de Felipe II en estos términos:

> Por cuanto vos, fray Pedro de Aguado, fraile menor de la observancia de la Orden de San Francisco, nos habéis hecho relación que habéis compuesto un libro intitulado el descubrimiento, pacificación y población de las provincias de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada, dividido en dos partes, por la presente damos licencia y facultad a vos, el dicho fray Pedro de Aguado, para que por tiempo de diez primeros años siguientes que se cuenten de desde el día de la

[1] Sobre Bartolomé De las Casas, se pueden consultar las siguientes obras: Lavallé 2009; Bataillon y Saint-Lu 1976.

[2] Archivo General de Indias (Sevilla), *Audiencia de Santafé,* L.82, Ff. 156r-176v.

> data de nuestra cédula en adelante, solamente vos podáis llevar el dicho libro a las dichas Indias e imprimirle y venderle en ellas. En Lisboa, a 3 de septiembre de 1581 años. Yo El Rey.[3]

En la cédula se le dio permiso para imprimir y distribuir el texto en América, y al año siguiente, el 6 de junio de 1582 se le otorgó otra cédula con el permiso para ser impresa y distribuida en España y Portugal. En este mismo año, Aguado pidió licencia para regresar al Nuevo Reino. Después el texto fue consultado por otros cronistas como fray Pedro Simón en la primera mitad del siglo XVII y más adelante en el siglo XVIII, el cronista de Indias Juan Bautista Muñoz, recuperó el manuscrito, pidiéndolo prestado a un convento franciscano en Palencia (España) para hacer una copia. El manuscrito original nunca regresó al convento y actualmente se encuentra en la Real Academia de Historia de Madrid, en el fondo documental llamado "Colección Juan Bautista Muñoz",[4] junto con muchos otros documentos como por ejemplo las crónicas de Juan de Castellanos (c. 1590), y la de fray Pedro Simón (c. 1628).[5] Por otro lado, la copia manuscrita que hizo Muñoz en cuatro volúmenes se encuentra en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid[6] junto con la copia que hizo de las *Noticias historiales* de fray Pedro Simón.

Aguado, regresó al Nuevo Reino probablemente en 1583, y no se tienen muchos datos de su vida posterior. En 1586, aparece firmando un traslado de la descripción de los indios del pueblo de Cucunubá como su doctrinero.[7] Unos años más tarde, Juan Friede comentó, que se le encontró en Cartagena en 1589, donde firmó como comisario de la orden una carta de recomendación. Sin embargo, no se sabe el lugar exacto ni la fecha de su muerte. La crónica de Aguado y Medrano es un texto de gran interés para la investigación, pues fue escrita con una visión crítica del proceso de conquista del Nuevo Reino de Granada; esta particularidad le causó la censura de una buena parte de sus relatos. Hay libros completos que le fueron quitados, como el quinto, con todos

3 Archivo General de Indias (Sevilla), *Indiferente*, 426, L.27, f. 2v.-3r.

4 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...".

5 Sobre la crónica de Juan de Castellanos se puede consultar el siguiente trabajo: Restrepo 1999. Sobre la crónica de fray Pedro Simón: Bolaños 1994.

6 Aguado, "Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada".

7 Archivo General de la Nación (Bogotá), *Visitas Cundinamarca*, L.1, Ff. 808-873.

sus capítulos. Por fortuna algunos de ellos fueron copiados en el siglo XVII por fray Pedro Simón (1981). De allí se han retomado en este trabajo algunas partes, teniendo el cuidado necesario.

Este estudio está centrado en la historia de las ideas y el análisis del pensamiento de los cronistas franciscanos fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano autores de *Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino*, teniendo en cuenta los nuevos acercamientos a los debates fundamentales de teólogos y juristas de la época como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Bartolomé De las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, entre otros. La crónica mencionada es una de las más tempranas que se conoce sobre el Nuevo Reino de Granada. Además de ser un texto crítico sobre el proceso de conquista, también contiene en sus dieciséis libros, recogidos en la edición que preparó Juan Friede en cuatro tomos, una descripción muy detallada tanto de la fundación de las ciudades, de las aventuras de los conquistadores, así como de los pueblos indígenas de diferentes regiones del territorio neogranadino y venezolano (Aguado, 1956; Galster 1964). El texto, en consecuencia, permite hacer una reconstrucción bastante aproximada de lo que fueron los primeros años del proceso de conquista y colonización del territorio que hoy es Colombia. Sin embargo, la parte más importante de esta investigación la constituye el análisis del pensamiento de sus autores y dentro de qué corrientes de su época posiblemente se pueden ubicar.

Lo que ha atraído el interés de esta investigación y ha generado preguntas claves para su desarrollo es esta nueva percepción de las ideas de los autores de la crónica, que ha permitido plantear cuestiones como las siguientes: ¿eran Aguado y Medrano indigenistas de la corriente de Bartolomé De las Casas? o ¿estaban afiliados al pensamiento de los dominicos de la Escuela de Salamanca como Francisco de Vitoria o Melchor Cano? También el análisis ha tratado de apoyarse en la historia del pensamiento político español del tiempo de la conquista.

Es necesario señalar que la crónica que vamos a analizar tuvo varios títulos: el primero es el que encabeza el primer volumen del manuscrito: "Primera parte de la recopilación historial resolutoria de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada de las Indias del Mar Océano". En la segunda parte el título es: "Segunda parte de la historia que compuso fray Pedro Aguado de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada, etc.". En la petición al Consejo de Indias para la publicación, Aguado llama a la obra: "La historia del Nuevo Reino de Granada y de su pacificación,

población y descubrimiento, dividida en dos partes" y en la cédula real de 1581 aprobando la impresión en América, el título se lee como "Descubrimiento pacificación y población de las provincias de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada". En la segunda Cédula aprobando la impresión en España el título es "Primera y Segunda parte del descubrimiento del Nuevo Reino de Granada".

Para Juan Friede, quien hizo la mejor edición que se conoce hasta el momento de la crónica en 1956, el primer título de la obra y el más ajustado a sus características es *Recopilación historial,* porque es la unión de varias historias independientes entre sí (Aguado 1956, "Estudio preliminar"). En este trabajo se manejará el título que se observa en la primera cédula real, pues era el original para su publicación: *Descubrimiento, pacificación y población de las provincias de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, aunque para Friede fuera improcedente porque no se trata con mucho detalle la historia de Santa Marta. Sin embargo, debe considerarse que el relato comienza por esta gobernación y la fundación de la ciudad y también porque en los primeros años de la conquista el Nuevo Reino pertenecía administrativamente a la gobernación de Santa Marta.

Sobre este texto ya se han hecho algunos estudios como el del historiador Jaime Humberto Borja titulado *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI* (2002), en el que se muestra la construcción del relato desde la retórica del pensamiento medieval de Aguado. En otras palabras, se plantea que incluso el proceso de conquista se llevó a cabo bajo la influencia del pensamiento medieval. Así lo dice el autor: "Con la misma frecuencia se habla constantemente de la 'herencia' medieval de la conquista de las Indias. Si obviáramos la palabra herencia, podríamos hablar del carácter medieval del hecho" (Borja 2002; 2004). Para Borja, Aguado construye una imagen del indio análoga a la del bárbaro de la época medieval. Un pueblo inferior que desconoce la verdadera fe, incivilizado, sin capacidad de establecer gobiernos legítimos ni de crear instituciones, etc.

El otro historiador que abordó el estudio de la crónica de Aguado y Medrano, fue Juan Friede quien en la mencionada edición de 1956 hizo un cuidadoso análisis del texto en el estudio preliminar.[8] Para Friede la crónica es un

---

8 Además del estudio preliminar, ya citado, se pueden consultar los siguientes trabajos de Juan Friede: "New Archival data Concerning fray Pedro de Aguado. O.F.M.", en: *The Americas* 12.2 (julio 1955): 195-198; "Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI", en: *Bulletin Hispanique* 40.1 (1958: 5-29); "La censura española del siglo XVI y los libros de historia

texto bastante crítico, en el cual los autores expresan sus opiniones, algunas veces contradictorias pues no coincidían en algunas ideas, en términos bastante fuertes, lo que en muchas partes del texto le valió la censura y que le fueran retiradas varias páginas. Los autores plantearon su opinión frente a diferentes situaciones que se presentaron como las disputas entre las órdenes mendicantes como dominicos y franciscanos, y los enfrentamientos entre las autoridades civiles y eclesiásticas. También en este estudio se hizo una cuidadosa historia del texto, de los trámites para su publicación, de la biografía de sus autores, entre otros temas. Friede hizo un hallazgo muy importante: constató que muchas partes le fueron retiradas al texto por la censura. Este hallazgo se logró al comprobar en el índice de la primera versión de la obra que se encuentra en el Archivo General de Indias en Sevilla, al que se le puso el nombre de la *Tabla de Sevilla*, que la crónica está incompleta. El minucioso estudio preliminar acompaña a la edición de la crónica, que recoge sus dieciséis libros en cuatro volúmenes.

En el estudio preliminar de *Descubrimiento, pacificación y población*, Friede comentó la amplitud de la riqueza en las descripciones (favorables y desfavorables) de los pueblos indígenas. También, que los autores mostraron una visión crítica de algunos comportamientos de los conquistadores frente a los indígenas. Para él, la *Recopilación historial* (Pagden 1988) además de cumplir con los objetivos que se propusieron, que eran: hacer memoria de la conquista y población del Nuevo Reino; informar al rey sobre la pacificación de los indios; y lograr una mejor eficacia misionera en América; se convirtió en un texto que juzga el proceso de conquista porque no solamente los autores trataron de mostrar en muchos de sus comentarios la barbarie de los pueblos indígenas, sino también la brutalidad con que actuaron varios de los conquistadores con los naturales y contra los mismos españoles. Es muy interesante observar a lo largo del texto el afán de sus autores por mostrar la necesidad tan grande que tenían los pueblos indoamericanos, especialmente los del Nuevo Reino de Granada, de una evangelización cuidadosa y una buena educación en la doctrina cristiana.

Con respecto a los debates que se dieron durante el siglo XVI en los que participaron teólogos y juristas, podemos mencionar el trabajo de Anthony Pagden titulado *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. En este texto se puede observar que con las crónicas

de América", en: *Revista de Historia de América* 47 (junio 1959): 45-94; "La historiografía indiana de Esteve Barba y fray Pedro de Aguado", en *Revista de Indias* 28.111-112 (enero-junio 1968): 181-185.

se inicia la etnología comparativa: según las descripciones hechas por sus autores, las sociedades indígenas se comprendían desde el orden cultural político y religioso del conquistador, desde los modelos de análisis que ese orden les había permitido construir. Por ello se establecieron categorías que explicaran el nuevo orden con el que los conquistadores se encontraron; fue necesario, en efecto, sustentar filosófica y teológicamente tales fundamentos para demostrar por qué era legítimo que los reyes de España gobernaran los pueblos americanos.Sobre el mismo tema, cabe resaltar la obra del historiador inglés David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867.* En este libro, Brading analiza cómo el proceso de conquista y colonización de la Nueva España llevó a los españoles nacidos en América a construir una nueva patria sobre el pasado americano. Este fenómeno ha sido llamado "patriotismo criollo". En el presente trabajo señalo la aparición de esta tendencia en el relato de nuestros cronistas, en tanto su objetivo fundamental al escribir era mostrar sus logros en la conquista de los indígenas y también en la evangelización.[9]

Debo señalar un dato que considero relevante: esta investigación se ha hecho a partir de la revisión del manuscrito original que consulté en la Real Academia de Historia de Madrid, en la Colección Juan Bautista de Muñoz. También consulté la copia manuscrita de Muñoz que está en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid; completé mis consultas de documentos en el Archivo General de Indias en Sevilla y en el Archivo General de la Nación en Bogotá. Esta investigación, más que un análisis de la escritura del texto de la crónica en sí mismo, se detiene en profundidad en la situación de sus autores al escribirlo y qué opiniones tuvieron para llevar a cabo este proceso. Es una invitación a la lectura de una obra fundante de la historia y la cultura del Nuevo Reino de Granada.

Debo un reconocimiento a la doctora Ángela Inés Robledo, a quien agradezco su paciencia y sus acertadas y oportunas sugerencias. También la presencia intelectual y personal del historiador Jorge Augusto Gamboa, fue fundamental en la realización de este trabajo. A la profesora Adriana Alzate Echeverry por sus amables sugerencias y por la gestión para la publicacion de este trabajo. A ellos expreso mi más sincero agradecimiento, así como a los profesores de la maestría de Historia de la Universidad Nacional; a los doctores Jaime Humberto

---

9 Para profundizar más en el tema de la aparición del pensamiento criollo en Colombia, se puede revisar: Langebaek 2009.

Borja y Roberto Pineda Camacho por su juiciosa lectura y por el concepto tan favorable que emitieron de mi trabajo; a mi madre Anita que trabajó mucho por mi formación académica y a Lily que siempre me acompañó. Al equipo de la Editorial de la Universidad del Rosario por hacer posible que este libro llegue a las manos de muchos lectores. El texto se ha dividido en tres capítulos: el primero sitúa a los autores dentro de su contexto social y político. En esta parte se describen los debates que se dieron en torno a la forma como debían ser tratados los indígenas y a la legitimidad del poder del rey en América. El segundo capítulo se centra en la concepción que tuvieron nuestros cronistas sobre los pueblos indígenas, y cuál fue el impacto del proceso de conquista para estos grupos. El tema del tercer capítulo es la opinión que expresaron Aguado y Medrano sobre los conquistadores y también el impacto que la confrontación con los pueblos indígenas causó en ellos.

Acerquémonos pues al mundo de los autores de una de las crónicas más tempranas sobre el Nuevo Reino de Granada.

[Imagen página siguiente]Pedro Aguado y Antonio de Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". 1:28r.

della, agora algunos viendo el mucho caso que los Españoles hazen dela barba, si alguna les nasce la dexan crecer, y no se desprecian de traella, y toda es gente muy morena, aunque en unas partes mas que en otras; y lo mismo es enlas disposiciones delos cuerpos, que los de unas provincias son mas crescidos y mas robustos que los de otras, delo qual tambien se yra apuntando por su orden como fueremos tratando de las poblaciones delos pueblos, y descubrimiento delas provincias:

Capitulo segundo que trata de quien fue el primer fundador y Governador dela cibdad de Santa Marta, y dela gente que vino, y se hallo en su fundacion:

De qualquiera delas maneras que he referido que la provincia de Santa Marta se descubrio; Rodrigo Bastidas tuvo entera noticia della por su particular trato y rescates dedonde como he dicho vino a tomalle aficion y a procurar poblalla y governalla, en effecto el vino a ser Governador della el año de veynte, o por conducta del Emperador o por el consejo Real delas Indias, o, por la audiencia real de Sancto Domingo, porque desto no ay ninguna evidencia, mas de que estando Bastidas en Sancto Domingo como vezino de aquella cibdad y uno delos primeros pobladores aunque como he dicho se aprovechava delos rescates; fue nombrado por Governador dela provincia de Santa Marta, y para avella de poblar aderezo un navio, y metio enel ochenta hombres bien aderezados, y nombrando por Capitan dellos a un Capitan Samariego los embio aque le esperassen enla provincia de Santa Marta, porque el se quedaba haziendo y juntando mas gente para ir luego en su seguimiento. Samariego con sus ochenta hombres llego al puerto de Santa Marta donde surgio y salto en tierra con su gente y compañeros alos quales los Indios rescibieron amigablemente creyendo que no ubiera mas conversacion que la de hasta alli que despues

de

1. Los autores y su época

Para entender el pensamiento de los autores de la crónica que se estudia en este trabajo, es necesario acercarse al contexto en el que fue escrito el texto, como se intentará en este primer capítulo. Tratar de comprender el orden cultural de la época en que vivieron fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano, nos puede dar indicios más claros de sus percepciones acerca del Nuevo Mundo, del proceso de conquista y de sus actores. En la primera parte de este capítulo, se presenta alguna información biográfica de los dos franciscanos, ciertos datos importantes de la crónica y algunos acontecimientos políticos y sociales de su tiempo. Seguidamente se hace un acercamiento a los debates teológicos y jurídicos sobre el proceso de conquista y sobre la forma como debían ser tratados los indígenas. También se ha querido exponer la forma como se apoyaron ciertos argumentos, en las interpretaciones de la filosofía aristotélica y la filosofía escolástica de San Agustín y Santo Tomás. Por último, se ha tratado con detalle la argumentación que se hizo sobre el concepto de bárbaro por personajes como Bartolomé De las Casas y de qué manera se utilizaba para describir a los indígenas. Al final se ha hecho una corta revisión de cómo fue la formación intelectual en la orden franciscana en la época de los dos cronistas.

Los datos biográficos de fray Antonio de Medrano puede decirse que no existen. Lo que pudo haber sido su vida dentro y fuera de la orden es todo un misterio. No se encuentra ni siquiera un registro de su salida de España. Podríamos arriesgarnos a decir que llegó al Nuevo Reino de Granada, entre 1538, acompañando la expedición de Jiménez de Quesada, y 1550, con los primeros doce franciscanos que vinieron con fray Juan de los Barrios. En cuanto a su muerte, sucede lo mismo. Solo hay una vaga alusión a que quizá murió en una expedición que emprendió con Gonzalo Jiménez de Quesada hacia 1569. En esa jornada, que regresó "desbaratada" a Santafé, de la que solo quedaron con vida cincuenta españoles de los trescientos que se fueron, en 1572, murió fray Antonio de Medrano (Aguado 1956, 13). Por tal razón solo conocemos su nombre por la mención que hizo Aguado en el inicio

de la crónica que después se encargaría de presentar para su publicación. En efecto, Aguado dice en el proemio al lector que escribió su *Historia* durante los ratos de recreación y, en parte, "porque un relijioso de mi Orden que se llamaba fray Antonio de Medrano tenia comensado este trabajo por cuya muerte se quedara por salir a la luz".[1] De acuerdo con Juan Friede, la confección de la crónica comenzó entre 1550 y 1554, fecha en la que aún Aguado no pisaba tierras americanas. Por esta razón se explica que su primer autor haya sido Antonio de Medrano. Sin embargo, no sabemos con exactitud qué partes del texto corresponderían a cada uno, pues Aguado hizo correcciones, comentarios y le añadió al relato en muchas partes.

Aguado nació en España, probablemente en Valdemoro, pues no se sabe con exactitud la ciudad y llegó a América a finales de 1561 con fray Luis Zapata de Cárdenas, primer arzobispo de Santa Marta. Hasta hace poco tiempo se pensaba que la fecha de nacimiento de Aguado había sido en 1513, porque en sus investigaciones en los archivos españoles Friede encontró una partida de bautismo perteneciente a los libros parroquiales de Valdemoro en la que constaba que allí había sido bautizado un niño con el nombre de Pedro y el apellido de sus padres era Aguado. Después, Friede se dedicó a la búsqueda de datos sobre el apellido y encontró que en Valdemoro hubo algunas generaciones de familias que lo tuvieron. De este modo, todos los investigadores que han trabajado la crónica hasta este momento asumieron que la fecha propuesta por este autor era la correcta.

Sin embargo, gracias a las pesquisas realizadas en el Archivo General de la Nación (Bogotá), se ha podido despejar este interrogante. Para complementar los datos biográficos de Aguado, haciendo la revisión de ciertos documentos diferentes a la crónica, encontré su participación como testigo en el proceso contra el cacique de Turmequé, Diego de Torre en 1575. En ese momento, Aguado era provincial de la orden franciscana en el Nuevo Reino y por lo tanto una autoridad cuyo testimonio era imprescindible.[2] Cuando se le preguntó acerca de su edad afirmó que tenía cuarenta y seis años aproximadamente. Este hallazgo fue de gran importancia, pues ha aclarado la confusión con respecto a su fecha de nacimiento que de acuerdo con esta declaración se sitúa en el año de 1528.[3]

En cuanto a los inicios de la escritura del texto, Friede en su estudio preliminar ha señalado que, con certeza, muchos de los sucesos narrados en él, referentes a los

---

1 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", "Proemio al lector".

2 Para una historia de la orden franciscana en Colombia ver: Mantilla 2000.

3 Archivo General de la Nación (Bogotá), *Caciques e Indios* 20, f. 541r.

años más tempranos de la conquista, pudieron haber sido sacados por Medrano de los relatos de otros viajeros y cronistas que le antecedieron en la llegada al Nuevo Mundo, pero su confección se inició hacia 1550. En el mismo proemio, el lector se encuentra con los objetivos que los autores pretendían lograr al escribir la crónica: 1) hacer memoria de los hechos de los españoles en la conquista y población del Nuevo Reino de Granada; 2) informar al rey (en ese momento Carlos V) sobre los indios que fueron pacificados; 3) lograr una mayor eficacia de la obra misionera en América.[4] El historiador Jaime Borja, en su trabajo sobre *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, argumentó con respecto al objetivo de Aguado, asumiendo que fue el único autor, al escribir la crónica: "Su relato no buscaba relatar hechos verídicos de la conquista, sino develar los 'tesoros espirituales' de modo que la historia se pudiera comportar como *Magister vitae*, moralmente, mostrar los vicios y virtudes de españoles e indios desde la tiranía. La escritura de la historia se entiende desde el género al cual pertenecía, la poética, y como tal estaba vinculada a la literatura" (Borja 2002, 7).

Esta interpretación pone en discusión los claros objetivos que pretendieron alcanzar Aguado y Medrano al escribir la crónica, ubicando el texto en un género en el que la única pretensión sería la pedagogía moral: *magister vitae*, como lo cita Borja, la enseñanza de las virtudes y la crítica de los vicios a través de fábulas que dejan una moraleja, donde la veracidad de los hechos perdería toda relevancia.

En contraste, en este trabajo se parte de la consideración de que los cronistas de Indias se ocuparon de relatar en sus escritos lo que consideraban una noble tarea que estaban llevando a cabo las órdenes religiosas en el Nuevo Mundo. El objetivo era lograr que la Corona le diera gran valor a esa labor y de este modo, obtener ciertos beneficios. Según el historiador inglés David Brading, el cronista que mejor expresó la euforia de los primeros años, cuando se dio la llegada de un grupo de doce franciscanos a la Nueva España, fue fray Toribio de Benavente (1482?-1569?), conocido por los indígenas como Motolinía que en lengua náhuatl significa "el pobre". Este fraile quedó maravillado ante la docilidad y devoción de los indios, elogió la asistencia numerosa y pacífica a los sermones y a las misas, así como la generosidad de estas gentes (Brading 1998, 126).

Las misiones del clero regular marcaron una pauta importante en el proceso de conquista. Para las órdenes religiosas el motivo del descubrimiento de América fue providencial. Dios había situado estos pueblos en el camino de los españoles,

4 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población…", 23.

porque procedían de una nación católica que se había encargado la tarea de rescatar al mundo de las manos de los infieles (los no cristianos), como lo había hecho en el siglo XV con los musulmanes y los judíos. De este modo, los reyes de España adquirieron la obligación de seguir su tarea alrededor del mundo, y más aún en América donde las gentes que la habitaban, según los sacerdotes franciscanos, estaban siendo engañadas por el demonio.

El contacto de los españoles con las sociedades indígenas trajo grandes consecuencias que se reflejaron en algunos cambios de las costumbres de estos grupos. Por otra parte, sus sistemas de creencias fueron afectados y transformados como resultado del proceso de conversión a la religión cristiana. Para llevar a cabo la tarea que se habían impuesto los frailes, era necesario idear todo tipo de estrategias que ayudaran a desterrar al demonio del pensamiento de los pueblos amerindios y hacer que acogieran la fe cristiana. La crónica de Aguado y Medrano nos da cuenta de tales estrategias durante buena parte del siglo XVI para el Nuevo Reino de Granada. Por ejemplo, los frailes de la comunidad franciscana eran enviados en grupos de doce al Nuevo Mundo para cumplir con la misión apostólica a la que se debía dar prioridad: expulsar el demonio de estas tierras. De esta manera imitaban la vida apostólica de los discípulos de Jesús, quienes llevaron a cabo la misma tarea con los pueblos paganos. La pretensión fue causar el mismo impacto en las sociedades indígenas americanas, logrando en varias oportunidades, según fue recalcado por Aguado en su relato, la conversión de pueblos enteros, como en el caso de la misión que él asumió en el pueblo de Cogua.

Muchos de los acontecimientos narrados en *Descubrimiento, pacificación y población...* coincidieron con la época del reinado de Carlos V (1516-1556)[5] y también con el de su hijo Felipe II (1556-1598).[6] En el proemio al lector y en la introducción, encontramos que está dedicada al "Emperador". Al revisar los documentos de las diligencias de la publicación del texto que se hicieron en 1582, encontramos que la cédula que contiene la autorización está firmada por Felipe II. Carlos V heredó el título de emperador de su abuelo Maximiliano, que había ocupado el trono del Sacro Imperio Romano. Cuando su hijo Felipe lo sucedió en 1556, solo heredaría el título de rey de los dominios de España, no la dignidad de emperador. Durante el reinado de Felipe II se asume la conquista y colonización de América de manera más decisiva y organizada. De este modo, el tamaño de los dominios seguía

5 Sobre Carlos V y su reinado se puede consultar: Lynch 2000.

6 Sobre Felipe II, se puede consultar: Parker 1979; Pérez 2000. Sobre la relación de España con América durante estos años también se puede consultar: Elliott 1972.

aumentando. Aunque el rey ya no fuera llamado emperador, para John Elliott, el descubrimiento de América le añadía de cierta forma otra dimensión imperial al trono de España aparte de la que ya tenía en Europa (Elliott 1990, tomo 2; 2010).

Otros autores como Anthony Pagden discuten el uso que se ha hecho del concepto de "imperio" para referirse a los territorios que componían los dominios de la Corona española en Europa, porque debido a las dinámicas de anexión que se dieron por varias clases de alianzas, los diferentes reinos podían conservar las formas de gobierno de cada lugar. Esta manera de gobernar de la dinastía de los Habsburgo, según Elliott y Kamen, es lo que se ha conocido como una monarquía compuesta. Es decir, en este tipo de organización, el monarca era la cabeza de todos los territorios, pero gobernaba cada uno de manera individual, según sus leyes y sus formas de administración local.

Elliott, en un trabajo sobre la monarquía compuesta de los Habsburgo, afirma que su gobierno se fundamentó en una filosofía política que partía de la noción de un contrato entre el rey y los habitantes de sus distintos reinos. Es decir que el pueblo voluntariamente había entregado su soberanía al rey a cambio de que gobernara con sabiduría y justicia corrigiendo los abusos de sus funcionarios cuando supiera de ellos. Si el monarca no cumplía, rompía el trato y se convertía en un tirano. En esta situación, el recurso que le quedaba al pueblo para recuperar la soberanía, era retirar la lealtad a este gobernante (Elliott 2010, 27; Pagden 1991, capítulos 1 y 2).

En contraste, cuando un territorio era conquistado, este debía sujetarse a las formas de administración que le fueran impuestas por el conquistador. Esta situación era la que se daba en América pues estos territorios habían sido conquistados y no se anexaron a la Corona por alianzas sino por los triunfos obtenidos en los enfrentamientos con los pueblos indígenas. De este modo, fueron incorporados a la Corona de Castilla (Pagden 1991; Kamen 2003), lo que implicaba que estarían sujetos a las leyes y las instituciones castellanas. Para muchos estudiosos de la época, es claro que dentro de los reinos que componían el imperio español el que tenía mayor influencia era este. La bula *Inter Caetera* de Alejandro VI (1493) les entregó el gobierno y la jurisdicción de las nuevas tierras descubiertas a los reyes de Castilla y León, no a los de España. En esta medida, estos reinos fueron los que obtuvieron los mayores beneficios en cuanto a las licencias de exploración y pudieron lucrarse de la mejor parte de las riquezas del Nuevo Mundo. De manera que no solamente fue por el derecho de conquista que se implantaron las instituciones castellanas al incorporarse estos pueblos a la monarquía española, sino también porque se les asignó la tarea de la evangelización, que en últimas debía ser el objetivo principal.

En cuanto al gobierno, era necesario crear nuevas instituciones que se ocuparan de manera exclusiva de las Indias, como la Casa de Contratación de Sevilla en 1503, que estuvo a cargo del control del tráfico de personas, barcos y mercancías entre España y América. De esta manera la ciudad de Sevilla, aunque no era un puerto marítimo, se convirtió en el centro del comercio del mundo atlántico. Más adelante se estableció el Consejo de Indias en 1523. Esta institución se encargaría de que todos los asuntos relacionados con el Nuevo Mundo fueran conocidos por el rey y, además, de que las disposiciones reales fueran conocidas y aplicadas en las posesiones americanas.

Los primeros cargos designados para la administración de los territorios en América fueron los gobernadores y los capitanes generales. A estos se les concedía el derecho de disponer de los indios y de la tierra. Estas disposiciones fueron cambiando y pocos años más tarde, hacia 1512, se instituyó la encomienda, para procurar el bien espiritual y temporal de los indígenas. En otras palabras, las autoridades entregaban varios grupos a los conquistadores para que se ocuparan de instruirlos en la fe cristiana y los enseñaran a vivir según las costumbres católicas. Como contraprestación, los indígenas debían pagar un tributo. Paralelamente se fueron estableciendo otras instituciones como las audiencias y los virreinatos. Durante el siglo XVI se constituyeron dos virreinatos y diez audiencias en América. Quienes fueran a ocupar los cargos en estas instituciones iban a ser cuidadosamente observados por la Corona. Cada ciudad tenía su propio consejo o cabildo, que se encargaba de regular la vida de sus habitantes y ejercía la supervisión de las propiedades públicas.

Por la concesión otorgada mediante una bula de 1486, como recompensa por la labor de conducir a la península ibérica a ser un territorio habitado principalmente por católicos durante el proceso de expulsión y conversión de los musulmanes y judíos (Elliott 1988, cap. 3), la Corona española obtuvo el "Patronato Regio" sobre todas las iglesias que se construyeran en el reino de Granada. Es decir, que desde ese momento los reyes de España tenían la autoridad administrativa sobre el clero. Pocos años después, esa concesión se extendió a la organización del clero en América por una bula de 1508 emitida por el papa Julio II.

En América, la Corona española tenía la pretensión de ejercer virtualmente, por sí misma, una autoridad pontificia. Ningún clérigo podía ir a las Indias sin permiso real. No existía ningún delegado pontificio en el Nuevo Mundo, ni ningún contacto directo entre Roma y el clero de la Nueva España, el Nuevo Reino de Granada o el Perú. La Corona ostentaba el derecho de veto sobre la promulgación

de las bulas pontificias e intervenía constantemente, a través de sus virreyes y sus funcionarios, en los más mínimos detalles de la vida eclesiástica (Elliott 1988, 105). De esta manera, puede verse cómo el objetivo de la Corona era que su poder fuera absoluto, pues de esa manera tenía el control tanto de los asuntos eclesiásticos como de los civiles en España y América.

1.1. La descripción del Nuevo Mundo y los debates sobre la justificación de la conquista

Para que la Corona pudiera llevar a cabo un buen ejercicio del poder y de la administración de sus colonias en América, era necesario que tuviera una información detallada de todo lo que aconteciera. Una de las vías para que el conocimiento de todos los acontecimientos del Nuevo Mundo llegara a los monarcas, era a través de los escritos de los cronistas. Estos personajes intentaban construir un relato lo más cercano posible a la realidad americana en todas sus dimensiones: las costumbres de los pueblos, sus características físicas, la fauna, la flora, la geografía, el clima y muchos otros elementos. Analizando el contenido de estos textos y más específicamente el estilo con el que fueron escritos, autores como Brading han señalado que el Renacimiento italiano ejerció una influencia decisiva en el ámbito de la descripción literaria, por ejemplo, en la imagen creada por Américo Vespucio (1478-1512) y por Pedro Mártir de Anglería (1457-1426), como un Nuevo Mundo cuyos habitantes todavía vivían en una dicha natural, no contaminados por los vicios de la civilización.

A lo anterior se suma que muchos de los seres fantásticos presentes constantemente en la mente de estos escritores cobraron vida en América. En las crónicas aparecen personajes sacados de la mitología que se describieron como nativos del mundo americano. Los gigantes, las harpías, los orejones y las amazonas, entre otros, vivían en las Indias Occidentales. Tal vez para los europeos un mundo tan salvaje, poblado por estos seres extraños, justificaba la llegada de la “civilización” y también de la palabra de Dios a través de la obra evangelizadora. A esto agregamos que los diferentes cronistas también describieron la manera como los conquistadores llevaron a cabo sus exploraciones, unas veces elogiando la tarea de la conquista y en otras oportunidades criticando la forma en que los soldados españoles trataron a los nativos.

Por ejemplo, Hernán Cortés (1485-1547), además de ser el conquistador de México también escribió una serie de textos en los que se encuentran las primeras descripciones referentes a la complejidad de la organización social de los pueblos mexicas y a sus avanzados conocimientos de arquitectura, pero también a su

ferocidad en la guerra. Las ciudades mesoamericanas causaron un gran impacto en este conquistador desde su llegada en 1519 por su desarrollo y las grandes obras de ingeniería que encontró en ellas. Sin embargo, no podía dejar de lado la descripción de los comportamientos que consideraba abominables, condenando con mucha vehemencia la práctica de sacrificios humanos. Cortés era un hombre muy persuasivo en sus escritos, dejando en claro siempre, que trataba de conquistar, pacificar y ganar nuevos reinos tanto para el emperador como para la fe cristiana.

El paraíso terrenal que habían descrito otros cronistas en los primeros años de la conquista, refiriéndose a las islas y a los territorios con que se encontraron en las primeras exploraciones, se convertía en los inicios del siglo XVI en una tierra de pueblos hostiles, donde los guerreros europeos obtendrían el triunfo sobre los paganos para la gloria de la cristiandad. Francisco López de Gómara (1511- 1566) quien era el capellán de Cortés y lo acompañó en sus expediciones, fue encargado por el conquistador para que construyera un relato donde se exaltaran y justificaran los hechos que había llevado a cabo en sus expediciones de exploración y conquista. En sus escritos describió la conquista de México como un hecho digno y honorable, al igual que la predicación del Evangelio en las Indias. Por todas esas razones, para Gómara era necesario y justo que Su Majestad favoreciera la conquista y a los conquistadores, atribuyéndole una significación decisiva al argumento del donativo papal, para establecer la legitimidad de la conquista española. También fue crítico De las Casas, sobre todo de lo que sucedió en Cumaná cuando, siguiendo la propuesta del fraile dominico, entraron a los pueblos indígenas tratando de no usar las armas sino de empezar por la doctrina. De este modo, los nativos al sentirse invadidos respondieron militarmente y así murieron muchos sacerdotes y conquistadores. Aparte de esta disputa, en sus descripciones sobre los pueblos americanos Gómara mostró una gran aversión refiriéndose en términos muy desfavorables a ellos.

El eclesiástico humanista florentino Paolo Giovio (1483-1552) describió en la obra *Historia de su tiempo* (1550) el comportamiento deplorable de los crueles y rapaces soldados, en un afán desmedido por dominar el territorio, al referirse a la penetración de los españoles en Italia. Luego, comparó esos hechos con la forma como trataron a los pueblos americanos. Esta obra es muy importante porque sus referencias despertaron la ira de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509-1579), conquistador del Nuevo Reino de Granada, que a raíz de esto escribió un texto titulado *El Antijovio* (1567) con el fin de responder a los ataques del italiano.[7] En

[7] Sobre Gonzalo Jiménez de Quesada, se puede consultar: Friede 2005.

él trató de desvirtuar la imagen negativa creada por Giovio, alabando el trabajo de los conquistadores y mostrando que la labor de la misión evangelizadora emprendida por la Corona era el motor de la conquista. El contexto de esta obra se encuentra enmarcado dentro de la tradición humanista española del siglo XVI, que guardaba diferencias con la tradición del resto de Europa, porque para los españoles la labor del conquistador era tan digna que se situaba en el mismo nivel de la labor de los intelectuales.

Otra obra interesante fue la de Alonso de Ercilla (1533-1594), escrita en verso. Se trata de *La Araucana* (1567) en la que narró las hazañas de los españoles en la conquista de los aguerridos pueblos mapuches o araucanos del sur de Chile. Lo que más llama la atención de esta obra es la forma como habló de estos pueblos, describiéndolos como dotados de todas las virtudes del republicanismo clásico, inspirados por el amor a su libertad y a su patria, para entablar una tenaz e incesante guerra contra los invasores españoles.

Sin embargo, otras crónicas mostraron un enfoque diferente, orientando su interés más hacia la geografía y la cultura de sus habitantes. Por ejemplo podemos citar a Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez (1478-1557), quien a diferencia de Cortés o Quesada, que se ocuparon de narrar las hazañas de los conquistadores, orientó su obra hacia la descripción de la flora y la fauna de América. Más adelante se dio a la tarea de narrar la historia de la ocupación de los españoles. Toda esta compilación de datos se convirtió en la *Historia general y natural de las Indias* publicada en Sevilla a partir de 1535. Algo interesante que vale la pena resaltar es que ciertos autores como Brading han señalado que Oviedo siempre quiso parecerse a Plinio o ser llamado el Heródoto del Nuevo Mundo, pues se mantuvo siempre actualizando la información recogiendo noticias y relatos de viajeros y todo tipo de gente. Algo así como un expediente abierto de cada provincia del Imperio, a menudo insertando relatos que copiaba de los conquistadores de regreso a España (Brading 1991, 47).

Volviendo a la crónica de Aguado y Medrano puede decirse que tiene cierta semejanza, guardando las proporciones, con la de Oviedo, pues como señaló Friede en el estudio preliminar de la edición de 1956, el relato se construyó en torno a la fundación de las ciudades, con una riqueza descriptiva muy amplia de las comunidades que habitaban los territorios a donde iban llegando las expediciones que ellos acompañaron o lo que relataron otros expedicionarios que les antecedieron. Aunque no hallaremos la descripción de la flora y la fauna con el detalle de la *Historia natural* de Oviedo, sí encontraremos mucha información sobre el comportamiento

de los grupos indígenas que habitaban las tierras del Nuevo Reino durante el siglo XVI, sin dejar de lado el punto de vista crítico de la manera de proceder de los conquistadores.

Podemos ver entonces que el tema de la conquista se había convertido aún desde los mismos tiempos del gobierno del emperador Carlos V, en un "campo de batalla" ideológico. Incluso en el presente, cuando se alaba la *obra evangelizadora*, sutilmente se ha sugerido o se ha preguntado si hubiera sido necesario tanto derramamiento de sangre. Esta crítica de los comportamientos muchas veces brutales de los conquistadores condujo a fuertes debates en torno al proceso de conquista y a la manera como deberían ser tratados los pueblos indoamericanos. Esos debates fueron aprovechados por las potencias que competían con España por el dominio sobre todo del comercio en el Atlántico y el Caribe.

El historiador español Ricardo García Cárcel ha señalado que algunas fuentes que se han considerado como clásicas para la construcción de la imagen negativa de España, han sido los libros de Reginaldo González Montes *Exposición de algunas mañas de la Santa Inquisición española* (1567), de John Foxe *El libro de los mártires* (1554. Su título original en inglés es *Acts and Monuments*), de Guillermo de Orange *Apología* (1580), de Bartolomé De las Casas *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) y el de Antonio Pérez, con el seudónimo de Rafael Peregrino, *Relaciones* (1594) (García Cárcel 1992). Como podemos ver, las obras son todas pertenecientes al siglo XVI, y los autores son de procedencias distintas: ingleses como Foxe, flamencos como Orange, pero también españoles como González, De las Casas y Pérez. De la misma forma que García Cárcel, hay otros autores que se han ocupado del tema y que también han hecho consideraciones similares acerca de estas obras, como John Elliott y el norteamericano William Maltby (1982).[8]

La obra de González Montes, un protestante español exiliado en Londres, relata los castigos de la Inquisición, sobre todo los tormentos. Efectivamente en Inglaterra las traducciones de sus escritos y su publicación se hicieron con una rapidez impresionante, seguidos por la traducción al francés, al holandés y al alemán. Posteriormente tuvo edición española. Jon Foxe, por su parte, era un exiliado de la Inglaterra de María Tudor. Su obra también tuvo una amplia difusión contando más de tres o cuatro ediciones por siglo, hasta la primera mitad del XX. En su obra, Foxe critica la avaricia de los inquisidores españoles y recalca en varias oportunidades

8 También se puede consultar la obra clásica de Julián Juderías *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero* (2003).

las crueldades de las torturas y lo asqueroso de las prisiones de la Inquisición española (García Cárcel 1992, 32; Maltby 1982, 53). Según Maltby, este autor tenía mucha imaginación para exagerar y escoger sus anécdotas pues aun en los casos en que los españoles no fueran culpables de maltrato a un protestante, Foxe logró implicarlos de algún modo (Maltby 1982, 54).

De este modo no solo se muestra a los españoles ante el mundo como ejerciendo crueldad con los protestantes, sino también como un ejemplo de crueldad y salvajismo en general. La obra de Foxe parte de hechos verídicos, pero tiene ciertas exageraciones. La condena más directa en su libro es al papismo español. Una de las estrategias de Inglaterra para atacar y debilitar a España era el contrabando, pues su política fue entrar constantemente en el mercado de las colonias españolas ilegalmente, sobretodo en el comercio de esclavos.[9] Pero en muchas oportunidades fallaron y fueron aprehendidos por los españoles y juzgados por herejía protestante y piratería, lo que le aportaba aún más argumentos a la crítica, por la crueldad con que trataban a los protestantes. Esto consta en los relatos de algunos viajeros que fueron encarcelados (Maltby 1982, 87-88, 90). Los isabelinos, en palabras de Maltby, hicieron referencia a la política colonial española como poco más que una frenética búsqueda de tesoros, en que era válido usar cualquier método que ofreciera posibilidades de lucro. Fue bastante desafortunado para España en ese momento encontrarse en el papel de la enemiga del mundo (Maltby 1982, 91, 96).

Hemos visto cómo se aprovechaban los testimonios que hablaban mal de España y también cómo se transformaban en arma política. En una guerra, ha señalado Maltby, el enemigo siempre quiere saber las intimidades de su contra parte. Cualquier revelación íntima de sus movimientos se convertía en pieza fundamental de la construcción de la imagen negativa del otro como oponente. Muchas veces personajes del bando ibérico renegaban y se pasaban al bando británico. Las memorias de las experiencias en la intimidad del enemigo siempre quedaban consignadas en cortas o extensas obras que daban rienda suelta a la imaginación, llegando a hacer detalladas descripciones que en muchos casos rayaban en la exageración. Era como la construcción de una caricatura en la que se realzaban los rasgos más desagradables, que mostraban una imagen muy similar pero deformada.

En la obra de Guillermo de Orange, líder de la revuelta de los Países Bajos durante la segunda mitad del siglo XVI, lo que más se resaltaba era la crueldad de los soldados españoles. En su obra se relató con lujo de detalles la violación de las mujeres

---

9 Para ampliar este tema, se puede consultar: Elliott 2006.

doncellas y casadas, ante los ojos de sus maridos y sus padres. Orange también se refirió de una forma muy negativa a Felipe II, diciendo que su ortodoxia católica y los grandes temores generados por su fuerte carácter supersticioso lo hicieron esclavo de la Inquisición. También en sus escritos se puede ver a los españoles como los personajes ambiciosos que quisieron apoderarse de todo el mercado en el mundo moderno a costa de las traiciones y muertes que fueran necesarias. Por ejemplo, mostró al Duque de Alba como responsable de la muerte de dieciocho mil personas y usó la matanza del día de San Bartolomé como una evidencia más de la enorme crueldad española (Maltby 1982; García Cárcel 1992, 33).

Estas críticas, entre muchas otras, llevaron a la Corona española a buscar argumentos que fueran convincentes sobre todo a los ojos de sus enemigos para explicar cómo se estaba llevando a cabo la administración de las colonias en América. Uno de los objetivos principales era demostrar la legitimidad del gobierno del monarca español en los reinos de las Indias Occidentales y resaltar el carácter de misión evangelizadora y civilizadora de la conquista. Para resolver este problema tan delicado, varios intelectuales del momento fueron convocados por el Rey Fernando el Católico en 1512 a una junta que se llevó a cabo en la ciudad de Burgos. Esta fue la primera de una serie de juntas y debates que se realizaron durante varias décadas a lo largo del siglo XVI.

Entre los participantes en estas discusiones se contaban: Francisco de Vitoria (c. 1489-1546), el jurista Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) y, posteriormente, los estudiantes de Vitoria, de la misma comunidad y de la Universidad de Salamanca, Melchor Cano (1509-1560) y Domingo de Soto (1494-1560), como los más representativos. Fue una interesante confrontación académica entre teólogos y juristas que se apoyaron en las reflexiones de San Agustín, Santo Tomás y la filosofía aristotélica.

Para algunos miembros del gobierno español el título de propiedad del Nuevo Mundo era el concedido por el papa a los reyes (Brading 1991). Ese poder del papa para conceder el gobierno y propiedad sobre las tierras fue conocido como "donativo papal", que desde los inicios del siglo XVI fue puesto en cuestión por pensadores como el mencionado Vitoria, quien pertenecía a la orden de los dominicos y era profesor de la Universidad de Salamanca, y el cronista de Indias Gonzalo Fernández de Oviedo. En contraste, fue apoyada por otros como los también dominicos, Bartolomé De las Casas (1484-1566) y, de acuerdo con el argumento de la monarquía universal de la cual el papado era el ejemplo, el italiano Tommaso Campanella

(1568-1639). De la misma forma, Aguado, en la dedicatoria de *Descubrimiento, pacificación y población…* a Felipe II, manifestó su apoyo a este argumento diciendo:

> …Y no es pequeña lastima ni pequeña compasion que siendo la mies tan grande y el campo tan fertil sean los obreros tan pocos y tan descuidados en especial habiendo la santa madre Iglesia romana y en su nombre el Papa Alexandro de gloriosa memoria cometido y encargado en el tiempo que los catolicos reyes de España don Fernando y doña Isabel la gobernaban la predicacion y conversion de aquellas jentes a los dichos reyes y sus sucesores dandoles en señal de premio el dominio temporal de aquellos reinos.[10]

Igual que De las Casas, Aguado (y posiblemente Medrano), veía el Nuevo Mundo como un regalo de la providencia divina, donde la misión evangelizadora encomendada por el papa como cabeza de la Iglesia, a los reyes, era recuperar las almas de las manos del demonio.

La discusión sobre el argumento del donativo papal comenzó en las academias desde los primeros años del siglo XVI, pues paradójicamente con ese poder del papa se corría el riesgo de poner en peligro la tarea de la conquista y el dominio de las Indias. Es decir, que si se aceptaba este argumento la autoridad del papa quedaría por encima de la autoridad del rey, lo cual representaba un peligro para la legitimidad del gobierno de la Corona española, no solo en las posesiones de América sino en todo el mundo. Autores como Pagden han señalado que este argumento tampoco fue aceptado en los reinos protestantes por las mismas razones y además porque no reconocían al papa como autoridad máxima de los cristianos y mucho menos que la Iglesia Católica tuviera poder sobre los reyes. Podemos considerar entonces que los debates giraron en torno a dos grandes temas: la visión que se tenía de los indios y el tratamiento que se les debía dar; y la legitimidad del gobierno de la Corona española basada en el argumento del donativo papal.

Los temas en discusión suscitaron algunas inquietudes entre los pensadores que se ocuparon de ellos, tales como: ¿con qué derecho le otorgaba el papado posesión a los reyes de Castilla sobre unos países ya habitados y gobernados por sus propios señores? Si Jesucristo no tuvo un reino terrenal, sino espiritual, si el reino de Cristo no era de este mundo, ¿con qué derecho su vicario en la tierra disponía de los bienes y dominios terrenales? ¿Podía este vicario reclamar jurisdicción sobre

10 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población…", f. 6v.

los bienes terrenales? (Brading, 1991, 103). Estos fueron algunos de los fuertes cuestionamientos hechos por Vitoria y Fernández de Oviedo, quien además de jurista, era cronista de Indias y exfuncionario del tesoro real, decía que tal donativo no era necesario porque el descubrimiento y la conquista, es decir, el haber encontrado estos pueblos que ningún europeo conocía hasta entonces, concedían un derecho de dominio suficiente. Por su parte, Aguado, en el comienzo de la crónica al escribir el proemio al lector, también manifestó su posición al respecto haciendo estos comentarios sobre la labor de la misión evangelizadora que llevaron a cabo los conquistadores:

> Bien veo que la jente donde yo me ocupaba en este ministerio es jente que o por los malos ejemplos de los españoles o por el poco cuidado con que son doctrinados o por el excesivo trabajo con que los molestan los que van de España no ha recibido el provecho que fuera razón ni se ha hecho en ellos el fruto que fuera justo habiendo tanto tiempo que tiene noticia de la doctrina evangélica; pero consuelome que soy uno de los que con mayor frecuencia y con mayor cuidado y no se diga el que más se ha ocupado en aquellas partes en sembrar la semilla apostolica.[11]

El doctrinero franciscano fue explícito al mostrar su disgusto por el poco celo que mostraban quienes no eran sacerdotes en el cumplimiento de la evangelización de los indígenas, que debía ser el principal objetivo que se debía cumplir con los pobladores del Nuevo Reino de Granada y todos los reinos de América. Era difícil para Aguado aceptar que los conquistadores solo se movieran por la codicia y no prestaran la atención que merecía el bien espiritual de los indígenas.

Pagden, en un trabajo donde considera que estos debates fueron el inicio de la etnología comparativa, afirmó que quienes se involucraron en la discusión intentaron proporcionar a su rey una teoría que sirviera de argumento para explicar la legitimidad de la autoridad política de la Corona española en América, que evitara los peligros de las tradicionales pretensiones de soberanía universal como sucedía con los argumentos basados en la autoridad del papado. Esto ponía en peligro la legitimidad de los gobiernos al asegurar que la autoridad máxima o el más digno monarca universal debería ser el papa (Pagden 1988).

---

[11] *Ibid.*, f. 09r.

Según las discusiones presentadas, los indios americanos eran súbditos de la Corona española porque su escasa y bárbara educación los había incapacitado, temporalmente al menos, para crear sociedades complejas que habitaran en ciudades. Es importante tener en cuenta lo fundamental que era el hecho de vivir en ciudades para establecer el grado de "civilización" de un pueblo en la tradición europea occidental desde la Antigüedad. Así lo muestra Aristóteles en *La política*: el pueblo civilizado era aquel capaz de vivir en la "polis" con unas normas que se habían establecido por acuerdo.

Para los españoles, era un deber cristiano que la Corona debía asumir, el cuidar e instruir a los pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil. Para llegar a esto tenían que generar una teoría de la relatividad de la conducta humana, y para hacerlo cambiaron la base de su argumentación de una sección de la psicología aristotélica (que trataba de la condición mental de los esclavos) a otra (que trataba de la disposición mental de los niños) (Pagden 1988, 23). Esta solución fue encontrada después de largas confrontaciones por los teólogos de la Escuela de Salamanca: Vitoria, Soto y Cano.

La discusión se veía alimentada por el problema del reconocimiento del otro y del poder legítimo que los reyes de España querían tener sobre esos pueblos encontrados en América. Todo se juzgaba y se describía de acuerdo con los parámetros del orden cultural de los europeos. Incluso esta discusión continuó hasta las postrimerías del siglo XVI. Hacia 1580, el jesuita José de Acosta fue uno de los más fuertes críticos de esta forma de "reconocer y describir" las tierras y los pueblos americanos. Al respecto afirmaba: "Si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas de Europa sería llamar al huevo castaña" (De Acosta 2003, Libro primero).

El historiador y geógrafo italiano, Pedro Mártir de Anglería, en sus primeras cartas, se mostró complacido por los descubrimientos, en términos tomados de las fábulas clásicas. Sin embargo, posteriormente hizo la crónica de las hazañas de los españoles con creciente desaprobación. Por ejemplo, en una de sus obras más reconocidas referente al Nuevo Mundo, *De orbe novo*, publicada en 1530 después de su muerte, refiriéndose a la conquista del Darién, dijo: "Que no era más que matar y ser muerto, masacrar y ser masacrado" (Brading 1991, 31-32).

Encontramos otras opiniones negativas en la obra de Michel de Montaigne (1533-1592). En su ensayo *De los caníbales,* criticó todos los cánones de gusto, moral y modales de sus contemporáneos en estos términos: ¿en qué era superior la cristiana Europa al pagano Nuevo Mundo? ¿Por qué debían preferirse la extravagancia y los

costosos ropajes de Europa, sobre los simples plumajes de los aborígenes? Más aún, si los indios eran culpables de crueldad en sus tierras, ¿no habían mostrado los españoles mayor barbarie, al esclavizar y masacrar pueblos enteros? ¿Qué era peor, comerse a un hombre una vez muerto, o darlo a devorar vivo a los perros? Así, Montaigne defendió a los aborígenes del Nuevo Mundo describiendo sus modales y su sociedad como una norma de conducta natural por la que se debía medir y condenar a la Europa contemporánea y en particular, fustigar a España, opresora de Italia y enemiga de Francia. De este modo, la figura del buen salvaje, y no la civilización extranjera, era la imagen del Nuevo Mundo preferida por los humanistas (Brading 1991, 33).

Desde los primeros años de la conquista se dieron este tipo de quejas. El sacerdote dominico Antonio de Montesinos en sus homilías acusatorias, una de las más famosas pronunciada en Santo Domingo en 1511, también denunció el maltrato a que los indígenas eran sometidos por parte de los españoles en las encomiendas. Estas quejas llegaron a los oídos del rey Fernando quien convocó la famosa junta de la ciudad de Burgos en 1512. El personaje principal en esta reunión fue el jurista Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), citado para dar una opinión "experta" en consideración a los cargos de injusticia y explotación formulados por Montesinos (Brading 1991, 40).

Palacios Rubios, quien defendía el argumento del donativo papal, apoyó sus tesis en los estudios del economista y filósofo escolástico escocés John Major o Mair (1467-1550) quien sostenía que los habitantes del Nuevo Mundo eran bárbaros que se les podía clasificar como esclavos por naturaleza y por esta razón necesitaban de la corrección y el gobierno de hombres aptos para dar órdenes. Como resultado de estos planteamientos, Palacios Rubios escribió en 1512 el Requerimiento que era una exhortación formal a los indígenas para someterse al rey y acogerse a la fe cristiana. Cualquier negativa o tardanza en aceptar estas demandas concedía el derecho a los conquistadores de hacer la guerra instantánea, convirtiéndolos en reos que podrían ser condenados a muerte o a esclavitud por rebeldía (Brading 1991, 99-100).

A grandes rasgos, el argumento del texto de Palacios Rubios giraba en torno a la igualdad del género humano, pues todos somos descendientes de Adán y por esto los hombres estamos sometidos a los mismos principios y leyes del derecho natural. En consideración a este principio de igualdad del género humano, los indios debían ser pacificados e instruidos en el Evangelio; si después de adquirir este conocimiento se mostraran desobedientes, los conquistadores tenían derecho a

castigarlos en nombre de la Corona. Con respecto a la obediencia que los indígenas debían al rey, se anotó en el Requerimiento que si aceptaban de buen grado la predicación de la doctrina cristiana se les dejarían sus mujeres, hijos y haciendas libres de servidumbre, de lo contrario procederían contra ellos con el mayor rigor en estos términos:

> Si ansí lo hiciéredes, haréis bien y aquello que sois obligados a Sus Altezas, y nos en su nombre vos recibiremos con todo amor e caridad y vos dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas, libres, sin servidumbre para que della e de vosotros hagáis libremente lo que quisiéredes, e no vos compelerán a que vos tornéis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiéredes convertir a nuestra sancta fe católica... Sus Altezas vos darán muchos privilegios y exenciones... y si no lo hiciéredes, certificamos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéremos, y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas... como a vasallos que obedecen no quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen, y protestamos que las muertes y daños quedello se recrecieron sea vuestra culpa y no de Sus Altezas, ni nuestra ni destos caballeros que con nosotros vienen (Bestard y Contreras 1987).

El texto se leía ante el grupo de indígenas a donde se llegaba, los cuales, por supuesto, no entendían las advertencias, pues muy pocos o nadie hablaban castellano. Bartolomé De las Casas, cuestionó fuertemente el Requerimiento, preguntándose con qué clase de ánimo recibirían los indios al Dios de los españoles en sus corazones y qué respeto les podía merecer la Corona, si les instaba a obedecer por medio de amenazas rotundas, si ellos mismos eran reyes en sus tierras y tenían sus propios dioses. Pero a pesar de estos ataques, el Requerimiento se mantuvo y se hizo cumplir hasta finales del siglo XVI.

Las fuertes condenas y críticas a las actitudes y el comportamiento de los conquistadores no tardaron mucho en aparecer en los sermones de los religiosos y los escritos de los intelectuales de España, donde durante los primeros años del siglo XVI se sentía una fuerte influencia del pensamiento del humanista flamenco Erasmo de Rotterdam (1469-1536), quien criticó con mucha vehemencia las guerras dinásticas en las que se había sumido Europa por muchos siglos. Junto al jurista y humanista inglés Tomás Moro (1478-1535), cuestionaron el ideal de la caballería medieval y la literatura popular que celebraban los hechos de la

guerra como la mayor gloria de los hombres. Decían que las clases guerreras eran ociosas y significaban un gran peso económico para cualquier sociedad. Estas críticas fueron hechas tomando como base una revisión de los escritos de San Agustín (Brading 1991, 101).

1.2. San Agustín y Santo Tomás como inspiradores

La obra de San Agustín (354-430) que fue nombrado obispo de Hipona (actual Annaba, Argelia) en 396, fue estudiada en profundidad por un amigo y protegido de Erasmo y Tomás Moro: Juan Luis Vives (1492-1540). Vives era un español de extracción judía que se hizo especialista en su pensamiento y publicó entre 1519 y 1521 una edición traducida y comentada de *La ciudad de Dios*. Dentro del texto de la obra y en los comentarios de su editor vemos cómo se rechaza la guerra entre los pueblos de una forma muy contundente.

Vives criticó la época imperial romana en su obra *Concordia et discordia,* afirmando que había sido un tiempo de continuo derramamiento de sangre por las guerras de expansión. Allí aparecían César e incluso Alejandro Magno como temibles bandidos por las miles de muertes que causaron impulsados por la avaricia y el amor al poder. En sus duros ataques escribió airadamente: "Antes del surgimiento de las artes y las ciencias los hombres concretaron el honor, la gloria y la fama, en los crímenes de la guerra" (Brading 1991, 103). En contraste, Vives elogió la época de la República y a sus gobernantes les dio tratamiento de héroes. También manifestó que soñaba con un gobierno similar para cada una de las naciones del mundo, porque sería la forma de unirlas a todas basándose en su humanidad común.

En 1534, Vitoria escribió una carta expresando su horror por las noticias que le llegaron del Perú sobre la muerte de Atahualpa a manos de Francisco Pizarro. Recordemos que el gobernante inca fue secuestrado por el conquistador, obligando a todos los pueblos del Tawantinsuyu a pagar un altísimo rescate en objetos de oro. Sin embargo, después de haber obtenido el pago, Pizarro lo decapitó frente a su pueblo (Stern, 1992). En su escrito, Vitoria dejó ver que su pensamiento estaba fuertemente influenciado por la filosofía de Santo Tomás y que sus cátedras en la Universidad de Salamanca la tuvieron como eje principal. Unos años más tarde, en 1539, todas las noticias que llegaban del Nuevo Mundo condujeron a Vitoria a pronunciar la *Relectio de Indis*. Este texto fue una conferencia en la que trató de aplicar el conocimiento de la filosofía tomista a los problemas que se estaban presentando en el Nuevo Mundo.

El discurso fue encabezado por una frase de Santo Tomás: "La gracia no destruye la naturaleza, sino que la completa". El significado de esta afirmación era que la tarea de enseñar el Evangelio consistía en transmitir la virtud de la palabra a quienes no la conocían y completar la creación de Dios con el conocimiento de su doctrina. No consistía en destruir o sustituir las leyes naturales que ya tenían los pueblos no cristianos, sino complementarlas y perfeccionarlas con la gracia o el conocimiento de las Sagradas Escrituras. De esta manera, el límite que se había puesto entre los pueblos paganos y los cristianos algún día dejaría de existir.

Vitoria estudió en el Collège de Saint-Jacques de París entre 1507 y 1522. Parece que su maestro, el también dominico y escolástico flamenco Peter Crockaert (conocido como Pedro de Bruselas, 1465-1514), estudioso de la filosofía tomista, fue quien le instruyó en la teología de Santo Tomás (c 1225 – 1274), cuya influencia determinaría tanto el enfoque como el método de toda su obra posterior. Por tal razón, es necesario aclarar que Vitoria está lejos de ser el filósofo "humanista" que muchos quieren hacer de él. También se ha tratado de situarle en la corriente del "indigenismo" de la época. Sin embargo, veremos que sus disquisiciones iban más orientadas hacia la defensa de la legitimidad del gobierno de la Corona sobre los pueblos americanos, que hacia los temas que discutían los seguidores del humanismo y los defensores de los derechos de los indígenas (Pagden 1988, 93).

Además de la doctrina del donativo papal, Vitoria también criticó fuertemente la teoría de que los indios eran esclavos por naturaleza, pues revisando los informes que estaban llegando del Perú y de la Nueva España vio que las gentes de aquellos lugares vivían en grandes ciudades con sociedades organizadas de manera compleja, tenían propiedades y leyes y también gobiernos constituidos de forma legítima. El hecho de que ellos y sus gobernantes fueran "idólatras", no era un motivo para despojarlos de su autoridad y mucho menos de sus pertenencias. Esos gobernantes indios tenían derecho natural a la propiedad y por esta razón no era posible despojarlos acusándolos de paganismo (Brading 1991, 103). También afirmó que ni siquiera el donativo papal ofrecía una justificación para la conquista por las armas del Nuevo Mundo o de ningún lugar que tuviera gobiernos legítimos y que las guerras de conquista para efectuar la conversión de los pueblos no podían engendrar otra cosa que horror y odio al Evangelio.

Sin embargo, Vitoria debía de alguna forma defender la autoridad de la Corona en América. Para ello se valió de nuevo del derecho natural y planteó la discusión sobre la incipiente formación de los indígenas en la virtud. Es decir, explicó que en ciertos pueblos existían comportamientos que iban contra la ley natural como

prácticas nefandas, sacrificios humanos, canibalismo, etc. Con base en esta reflexión, argumentó que los pueblos donde se dieran tales comportamientos podían ser sometidos y gobernados por un pueblo capacitado, pero hizo énfasis en que esto únicamente se podía hacer cuando se daban estas circunstancias de flagrante violación a las leyes naturales. En este último argumento se apoyó posteriormente Ginés de Sepúlveda para afirmar que siempre que la causa fuera justa, la guerra y la búsqueda de la gloria militar eran honorables y cristianas. También es de señalar que por el contenido de sus disertaciones, Carlos v le prohibió a Vitoria difundirlas al público.

Unos años más tarde, hacia 1550, Melchor Cano, alumno de Vitoria, completó su argumentación, proponiendo que los pobladores del Nuevo Mundo no debían ser tratados como infieles o idólatras, sino como a niños a quien debía instruirse en la virtud del Evangelio para que más adelante ya pudieran gobernarse por sí mismos. Es decir que la tarea de la evangelización no se prolongaría indefinidamente, sino que debería terminarse cuando la gracia hubiera completado con la doctrina del Evangelio, el aprendizaje de las leyes cristianas por parte de estos pueblos.

Para muchos historiadores que se han ocupado de la época de la conquista, la llegada a Tierra Firme y más específicamente al valle de México, transformó la imagen del Nuevo Mundo. Recordemos que Pedro Mártir describió esta tierra como un paraíso tropical invadido por merodeadores sin escrúpulos y decididos a esclavizar a sus indefensos habitantes. A este relato se le opuso la narración épica de guerreros cristianos que luchaban contra enormes fuerzas para derrocar un deslumbrante imperio pagano. Como se ha dicho, las crónicas de Hernán Cortés, narraron la majestuosidad de las ciudades mexicanas como Tenochtitlan, Tetzcoco, Tlacopan, etc. Desde la perspectiva de Europa y de la corte imperial, la habilidad de Cortés para presentar relatos persuasivos de sus hazañas fue casi tan importante como la realización de los propios hechos. De la misma forma, Medrano y Aguado elaboraron detalladas descripciones del comportamiento de los grupos indígenas del Nuevo Reino de Granada, del entorno geográfico en el que se encontraban y de las riquezas que tenían, entre otros aspectos, así como también hablaron de las actitudes de los conquistadores con los habitantes de estas tierras. En esas descripciones hay expresiones indulgentes y críticas haciendo referencia tanto a indios como a españoles, que se analizarán más adelante.

Para Brading, si durante el decenio de 1540 en España la opinión pública se volvió fuertemente en contra de los conquistadores, ello fue en parte, como se ha dicho, por la indignación despertada por las noticias de Perú, donde los aventureros

que se apoderaron del Tawantinsuyu no solo ejecutaron a Atahualpa, basándose en cargos ficticios, sino que más adelante se enfrentaron unos a otros, en todo un ciclo de guerras civiles que causaron mucha muerte y destrucción.

Pero hubo muchos pensadores que defendieron el argumento del donativo papal como Bartolomé De las Casas. Este sacerdote, el primero en ser ordenado en América en 1512, puso las acciones de los conquistadores en entredicho, enérgicamente. De las Casas estuvo de acuerdo con Oviedo, quien en su *Historia natural y general de las Indias* (primera parte impresa en 1535), describió a los conquistadores como hombres gobernados por las ciegas fuerzas de la avaricia y la fortuna, impotentes para oponerse a su propia ruina, y criticó al clero pues decía que había imaginado que los frailes llegaban a las Indias en busca de almas, pero la experiencia le había mostrado que: "Estos padres a la sombra de su hábito suelen darse mucha maña en otras muchas negociaciones" (De Oviedo y Valdez 2003, Libro segundo).

De las Casas por su parte en el prólogo a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* publicada en 1542, escribió que Dios le había concedido encontrar los reinos de las Indias a los reyes de Castilla para que los gobernaran, convirtieran y prosperaran temporal y espiritualmente (De las Casas 1986). No obstante, los conquistadores habían cometido muchas atrocidades en el nombre de Dios y Su Majestad. De las Casas denunció con mucho disgusto las crueldades de los conquistadores porque atribuyó el descubrimiento de América a una decisión providencial para dar a los indígenas americanos los medios de salvación. Por tal motivo, aceptó el argumento del donativo papal de 1493 como título de propiedad de los dominios de España, pues consideraba que la Santa Sede había otorgado a los reyes de Castilla soberanía sobre el Nuevo Mundo a condición de que se ocupara del bien espiritual o en otras palabras, de la conversión al cristianismo de sus habitantes.

Sin embargo, las opiniones de Oviedo y De las Casas, con respecto a los pueblos nativos americanos, eran totalmente opuestas. En este sentido, De las Casas ha sido calificado por varios académicos como el gran defensor de los indios. Oviedo por su parte se refería muy mal a ellos en sus escritos. La impresión que le causaron al cronista las sociedades complejas de Mesoamérica y los Andes, lo llevaron a modificar un poco su posición sobre su carácter y capacidad. Sin embargo, este impacto no evitó que Oviedo atribuyera la destrucción de los pueblos indígenas durante el periodo de la conquista, a un castigo de Dios por sus abominables comportamientos como el canibalismo y los sacrificios humanos. Para él, los conquistadores solo habían sido el instrumento de la cólera divina para aplicar justicia a

estos pueblos por sus comportamientos abominables que iban en contra de la ley natural (Brading 1991, 59).

Posteriormente, entre 1550 y 1551 y a raíz de estas discusiones, hubo un fuerte debate público en Valladolid entre De las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, ante un jurado compuesto en su mayoría por teólogos dominicos como fray Domingo de Soto, fray Melchor Cano y fray Bartolomé de Carranza. Tal debate se centró en la tesis aristotélica en que apoyó Sepúlveda su tratado *Demócrates alter* escrito hacia 1548, para argumentar que los indígenas de América eran esclavos por naturaleza y, por tanto, incapaces de gobernarse a sí mismos. De las Casas respondió a Sepúlveda con un tratado comparativo llamado *Apología* (1550), en el que quiso demostrar que los incas y mexicas eran tan civilizados como los antiguos griegos y romanos.

1.3. El concepto de bárbaro

La característica más relevante para clasificar a los seres humanos en el siglo XVI, aparte de la ubicación geográfica o las puramente biológicas, como la talla, el peso, etc., era el comportamiento. Cuando se trataba de hacer una descripción y hacer una clasificación de la naturaleza de los pueblos americanos, se presentaban algunos problemas por todos los elementos del orden cultural de los europeos que intervinieron para definir lo que era un ser humano propiamente dicho. A partir de la observación del sistema de creencias, las prácticas matrimoniales, la forma como preparaban la comida, entre otras, los europeos sabían con qué clase de hombres estaban tratando. Pero al reconstruir su modo de vida en las descripciones, se quedaban cortos. Aunque hicieran todo tipo de clasificaciones, la mayoría de los que no compartían sus costumbres, y también casi todos los no cristianos, incluyendo pueblos muy avanzados, eran considerados por ellos como “bárbaros”.[12]

Es necesario detenerse en el término *bárbaro*, pues encontraremos que fue utilizado con mucha frecuencia en la crónica de Aguado y Medrano. Pagden ha señalado que este concepto tenía como función describir a los pueblos o sociedades que no pertenecían a la del observador. Como la tarea de los observadores europeos era describir y clasificar a los extranjeros, nunca se interesaron por clasificarse así mismos. Suponían que ellos eran lo que el bárbaro no era (Pagden 1988, 35). Esta forma de denominar a los extranjeros venía desde Grecia y Roma. Retomando escritos de filósofos como Aristóteles, encontramos una descripción muy interesante

12 Para ampliar este tema consultar: Bitterli 1998.

que fue discutida por los escolásticos. Para los griegos de la época helenística, el bárbaro era alguien que no hablaba un idioma comprensible, pues tener una lengua inteligible estaba directamente relacionado con el razonamiento. Según esta lógica, los bárbaros estaban privados tanto de lo uno como de lo otro. Por estas razones se consideraba que ellos no compartían los valores culturales colectivos de la comunidad helénica. Por ejemplo, se suponía que estaban incapacitados para construir ciudades y vivir en ellas. No podían establecer reglas, acuerdos o consensos para estar en comunidad, mucho menos vivir en concordancia con unas normas civilizadas. Todas estas razones llevaban a concluir que esos pueblos de "afuera" eran inferiores, desposeídos de la virtud y, por lo tanto, no podían formar gobiernos legítimos y necesitaban ser sometidos por los virtuosos para aprender de ellos. Se reconocía que tenían la capacidad de aprender las virtudes, pero solo llegaban hasta allí.

Estas mismas ideas se aplicaron en los siglos posteriores. Comparando con la Europa cristiana vemos que sucedía algo parecido. Es decir, todo el que no perteneciera a la cristiandad, aquel que estuviera fuera o desconociera el credo cristiano, era considerado pagano: el equivalente al bárbaro para los griegos. Pero, según Santo Tomás, aun los hombres que se encontraban en los límites con las bestias, podían aprender la virtud y adquirir civilización. De las Casas siempre mostró su preocupación por demostrar que los pueblos amerindios no debían ser tratados como bárbaros en el sentido en que se estaba haciendo. En su obra *Apologética historia sumaria* (cuya redacción empezó en 1552), considerada actualmente como un tratado de antropología comparada pues hace un paralelo entre las sociedades indígenas americanas y las clásicas de la antigüedad, trató de demostrar que los hombres del Nuevo Mundo habían sido tan salvajes y llegaron a ser tan civilizados como lo fueron los pueblos de Europa y el Cercano Oriente. Declaró que los incas y los mexicas no solo eran iguales en sus buenas costumbres (vivir en ciudades, tener gobiernos legítimos, propiedades, etc.), sino que en muchas formas los superaban. En su constante preocupación porque se les diera a los naturales de las Indias un tratamiento correcto, De las Casas trató de definir el significado del término "bárbaro" haciendo una clasificación en cuatro clases: 1) aquellos cuya conducta era feroz y cruel; 2) aquellos que carecían de letras; 3) aquellos que no tenían gobierno ni ley; y 4) aquellos que carecían de la fe cristiana.

Según De las Casas, la cuarta clasificación era la única forma en la que se podía aplicar el término a estos grupos (incas y mexicas) pues no conocían la religión cristiana, pero sí tenían gobiernos legítimos, tenían un lenguaje y vivían en ciudades muy organizadas. En otras palabras, eran "civilizados" y solo les faltaba

el conocimiento del Evangelio. Además, en contraste con otros pueblos, ellos recibieron con amabilidad la predicación y la doctrina y no declararon la guerra al primer encuentro con los conquistadores. Al parecer, el dominico a lo largo de sus obras usó la teoría del filósofo romano del siglo I, Marco Tulio Cicerón, sobre la naturaleza común de toda la humanidad, lo que conducía a una evolución en la cual todos los pueblos, aun los de los confines de la tierra, seguían el mismo camino porque tenían las mismas capacidades. En términos cristianos también se apoyó en la descendencia común de Adán y en la creación de todos los seres humanos a imagen y semejanza de Dios.

Aunque se puedan ver marcadas diferencias con el pensamiento de Vitoria, De las Casas se basó en algunas ideas del teólogo tomista, como por ejemplo la convicción de que la idolatría no priva en nada a los gobernantes indígenas o a los príncipes paganos del derecho natural de gobernar sus reinos. Todos los hombres, por bárbaros que fueran, tenían los mismos derechos de autogobierno, propiedad y libertad. Los dominicos desde los inicios de su orden siempre estuvieron atentos a una formación intelectual muy cuidadosa en filosofía, gramática, teología y jurisprudencia. Sus sermones debían ser elocuentes y era una habilidad que se conseguía con el conocimiento de la gramática. La filosofía era el apoyo para lograr transmitir un mensaje claro del Evangelio; la teología era la herramienta para el estudio de la Biblia y el derecho les permitía tener claras las formas de entrar en los pueblos a predicar la palabra sin quebrantar ninguna ley. Debido a esta formación intelectual tan esmerada podemos decir que no le daban tanta trascendencia como los franciscanos a la presencia de seres sobrenaturales y malévolos como el demonio entre las comunidades indígenas, porque trataban de comprender la lógica de sus sistemas de creencias antes de juzgarlas aplicando el concepto del mal cristiano. El conocimiento detallado de la teoría del derecho natural de Santo Tomás les daba ese nivel de profundidad en el análisis del comportamiento de estos grupos. Era fundamental, en primer lugar, entender la lógica (gramática) de su pensamiento, el orden natural con el que funcionaban, para poder convencerlos de aceptar o de adaptarse a uno nuevo.

1.4. La formación intelectual de los franciscanos

Ahora es necesario acercarnos a la formación académica de los miembros de la orden franciscana para tratar de entender el pensamiento de los frailes Aguado y Medrano, autores de la crónica que estamos trabajando. Así se podrá establecer a qué corriente

de pensamiento pertenecían y cuáles eran esas influencias generales que inspiraron su estilo en la escritura y análisis de los hechos que presenciaron o les fueron relatados.

En los inicios del siglo XIII, entre 1206 y 1208, un joven italiano, natural de Asís, llamado Francisco decidió imitar la vida de Jesús de Galilea y sus acompañantes, los doce apóstoles. Renunció a las riquezas del mundo para seguir la pobreza y esperar la providencia. A su proyecto se unieron otros tres amigos, de la misma ciudad, Bernardo de Quintaval, Pedro Cataneo y fray Gil; es así como tuvo su origen la Orden Franciscana Menor. La doctrina principal de esta orden naciente era la humildad de espíritu y la pobreza material. Francisco era un hombre poco ilustrado que había tenido poca formación en las letras. Una de las principales muestras de humildad era la de llamarse "hermanos menores". Francisco, en una de sus predicaciones para hacer entender la fuerza de la humildad y la sencillez, decía a sus hermanos: "Y sean en esto los menores, o sea los últimos". Es decir que en las predicaciones de penitencia por las ciudades jamás trataran de mostrarse como grandes sabios para sobresalir entre la multitud (Herrero Salgado 1998, 415). En su trabajo sobre la oratoria sagrada, Félix Herrero Salgado ha mencionado que los hermanos menores llegaron a territorio ibérico, posiblemente con el mismo San Francisco, acompañado de su hermano de comunidad fray Bernardo de Quintaval en el siglo XIII. Hacia los inicios del siglo XIV hubo gran proliferación de conventos franciscanos en la Península, al punto de tener que reglamentar la construcción de estos humildes habitáculos para frenar un crecimiento desmesurado de la orden (Herrero Salgado 1998, 467).

Con respecto a la formación intelectual de los frailes, desde los tiempos de San Francisco se presentó una división interna en los hermanos menores: los llamados "celantes", los "progresistas" o los "letrados" y los que seguían la vida regular fuera de las controversias llamados "prudentes". Para los celantes, la ciencia era la ruina espiritual de la orden; los progresistas la veían como algo necesario para poder desarrollar la misión que San Francisco y la Iglesia le habían asignado a la comunidad. Los más mesurados analizaban la Regla (algo así como la Carta Magna de la orden), como "vida del Evangelio", pero no como un modelo que no se podía cambiar sino todo lo contrario, como algo que estaba para mejorarse y acomodarse a las necesidades que surgieran con el paso del tiempo. Durante la Alta Edad Media se pudo ver cómo el criterio de la corriente de los prudentes fue el que se impuso. Los celantes se vieron marginados y los más radicales en este grupo terminaron condenados a la hoguera. Más adelante estas divisiones van a desembocar en diversas tendencias dentro de la orden como fueron: los eremitas que surgieron después de la muerte

de San Buenaventura en 1274, quienes siguieron la regla original de San Francisco despreciando la riqueza y rechazando el conocimiento. Fueron llamados también "montanos" en Italia y durante el siglo XIV fueron perseguidos y considerados rebeldes (Herrero Salgado 1998, 473).

La ciencia había sido considerada por San Francisco como un problema para la comunidad, pues no coincidía en muchos puntos con los votos de pobreza y humildad. Es más, resultaba problemática porque la posesión de libros era símbolo de atesoramiento y el voto de pobreza no estaba de acuerdo con esto. En segundo lugar, la adquisición de propiedades para las viviendas de los frailes contradecía la humildad y la sencillez. Podemos ver que igualmente en los primeros tiempos de la orden, la ciencia fue vista con recelo pues podía contaminar el espíritu humilde y desviar la mente por los caminos de la vanidad al pretender atesorar conocimiento profano. De este modo, el objetivo principal que debía ser el estudio del Evangelio inspirado por el Espíritu Santo, volcaría su significado en alimentar el orgullo del intelecto. No obstante, en los siglos posteriores, la ciencia se iría a convertir en una necesidad para llevar a cabo un mejor apostolado.

De esta forma, para los miembros de la orden a mediados del siglo XIII, el apostolado y la ciencia tenían una relación muy estrecha. Era necesario poseer conocimiento para lograr el convencimiento de la gente, pues había tres campos de predicación: la predicación al pueblo cristiano destinada a reforzar la obediencia y la fidelidad; la predicación a los herejes para que desistieran de sus ataques y volvieran al seno de la Iglesia; y la predicación a los infieles para convertirlos a la "verdadera fe". Para llevar a buen término esta labor era fundamental la instrucción, que era la que brindaba la elocuencia para convencer a los infieles, controvertir con los herejes y fortalecer la fe de quienes ya eran cristianos. Así, los hermanos menores no solo requirieron profesores en sus claustros, sino que empezaron a acudir a las universidades europeas para llevar a cabo sus estudios de filosofía y teología. El conocimiento entonces transformó la comunidad internamente y por consiguiente las reglas de la predicación. Un buen predicador era aquél que solo con su presencia causaba impacto entre quienes lo escuchaban. Ya para el siglo XVI, los miembros de la orden eran ilustrados en las ciencias, desde las matemáticas hasta la teología y la filosofía, incluyendo la filosofía escolástica. Los textos más estudiados en esta materia eran las obras de San Agustín. Esta tendencia en la orden fue conocida como "los conventuales", ya que adquirían la formación dentro de los conventos para enrolarse posteriormente en la labor misionera de la conversión. Podríamos arriesgarnos a situar dentro de esta tendencia a nuestros cronistas.

Para entrar en la orden en esta época, ya era necesario tener alguna clase de instrucción, por lo menos en latín y gramática, además de tener una apariencia física agradable y demostrar limpieza de linaje (Herrero Salgado 1998, 527). En esta época se estaban evangelizando a los pueblos americanos y era fundamental ante todo el convencerlos de salir de la mentira en que el demonio los tenía enseñándoles los ritos abominables que practicaban según sus creencias. Una de las estrategias principales para la doctrina de los indígenas fue usar la figura de la madre de Jesús como intercesora para el perdón por todos los malos comportamientos que hubieran tenido.

Las representaciones de la madre de Cristo más utilizadas en la evangelización generalmente eran aquellas donde aparece venciendo al demonio. Por ejemplo, la imagen apocalíptica de la mujer sobre la luna creciente pisoteando la serpiente, que pretende mostrar que el mal fue vencido por la infinita pureza de la Virgen, llamada la "Inmaculada Concepción". Esta situación convirtió la figura de la virgen en la intercesora ante Dios, para los indígenas. El objetivo seguía siendo la expulsión del demonio de sus mentes y sus pueblos, que los mantenía engañados para que lo adorasen. La misión evangelizadora era una guerra contra el mal; era la conquista del alma que se lograba con la palabra, las imágenes y los recintos sagrados. La predicación en sí misma se volvió una ciencia a la que se le conoció como "oratoria sagrada" y fue la herramienta más eficaz utilizada en América sobre todo por los dominicos y franciscanos. Como pudimos ver, la formación en la gramática y en la escritura también fue aprovechada por algunos miembros de la orden para relatar los hechos de los que fueron testigos directos, les fueron relatados o leyeron en las noticias de algunos viajeros.

Retomando el trabajo de Borja, encontramos la afirmación de que: "Los indios de Aguado son medievales, porque lo es todo el subtexto narrativo, están ensamblados desde la tradición cristiana, el pensamiento literario medieval y el peso de las autoridades como generadoras de realidad. Solo es posible leer la *Recopilación* dentro del horizonte de la cristiandad medieval" (Borja 2002, 7).

Recordemos los objetivos que se propusieron los autores de la crónica y encontraremos que en la escritura del texto, hecha durante varios años y por dos personas, podemos observar la influencia de los debates enmarcados dentro de las corrientes de pensamiento de su época, que hemos analizado en este capítulo. Es de gran importancia tener en cuenta que durante el siglo XVI la orden franciscana había experimentado muchos cambios en cuanto a la formación intelectual de sus miembros. Durante la Baja Edad Media, cuando fue fundada la orden, la ciencia era

rechazada porque podía conducir a la vanidad y solo se estudiaba el Evangelio. Más tarde en los tiempos de la conquista y colonización de América se hizo evidente la necesidad de la ciencia para lograr una predicación y una evangelización efectiva en las sociedades indígenas. Era necesario estudiar la filosofía aristotélica, el pensamiento de los escolásticos, pero también las diferentes corrientes del humanismo europeo del siglo XVI y las interpretaciones de los clásicos que hacían los pensadores del momento. Así, el pensamiento de los frailes también había cambiado y, por consiguiente, la forma de describir al otro y de escribir sus experiencias en el Nuevo Mundo. De este modo, no podemos afirmar que la única vía para "leer" la crónica de Aguado y Medrano es "dentro del horizonte de la cristiandad medieval". Puede ser una alternativa metodológica pero complementada con otras. En la crónica que estudiamos en este trabajo vamos a encontrar toda esa influencia de la que hemos dado cuenta a lo largo de estas páginas y también veremos cómo la presencia del demonio preocupaba a los miembros de la orden franciscana.

[Imagen página siguiente] Pedro Aguado y Antonio Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". 1:29v.

En el libro primero se trata del descubrimiento, y primer fundaçion dela Cibdat de Santa Marta; y de su primer Gouernador, con los demas Gouernadores que en ella ubo hasta el Doctor Infante en cuyo tiempo fue dada al Adelantado de Canaria, y de muchas y particulares Jornadas y descubrimientos que se hizieron en tiempo delos Gouernadores; y dela tierra y valle de Tayrona; y otras prouinçias que se descubrieron, con la declaraçion delo que significa y es el titulo y nombre de encomienda y Encomendadero, y apuntamiento y repartimiento &c. y de muchos Capitanes y personas señaladas que en Santa Marta ubo enel tiempo dicho:

¶ Capitulo primero que trata de quien fue el primer descubridor de Santa Marta y dela calidad dela tierra, y valle de Tayrona:

En nuestros tiempos mas que en ninguno delos siglos pasados se halla estar las letras mas encumbradas y subidas, que nunca Jamas estubieron, asi por ser muchos los que a ellas se an dado, como por floresçer excelentes y famosos varones en todo genero de letras, espeçialmente en nuestra España donde personas prinçipales y poderosas an fundado muchos y diuersos Collegios, donde no solo los naturales puedan ser a poca costa enseñados; pero los estrangeros que con virtuoso zelo quisieren darse al estudio delas letras. Ya que en esto con Justa causa podamos deçir que los de nuestra España excedieron alos Griegos: los Griegos les hizieron ventaja en tener quenta con los militares hechos de sus naturales, los quales perpetuaron con la memoria de sus versos, con los quales no solo hizieron notorias las hazañas delos que descubrian nuebas prouinçias, y sujetaban nuebos Reynos; pero alos que inuentaban qualquier arte, aunque fuese de poca suerte. y si en tiempo delos Griegos las Indias Occidentales fueran descubiertas y ~~conquistadas~~ poblados y pacificados. yo soy cierto que la memoria delos que las an descubierto y ~~conquistado~~ poblado estubiera mas fresca y clara

2. Los indios ante la conquista y “pacificación”, según Aguado y Medrano

En el presente capítulo veremos con algo más de detalle cuál fue la apreciación del clero español acerca del proceso de conquista y del impacto que tal proceso causó, tanto en los conquistadores como en los conquistados. Como hemos discutido, esta situación condujo a un complejo debate al interior de la Corona española, y también dentro de las comunidades religiosas, para explicar la forma como se debían tratar las organizaciones sociales, los sistemas de creencias y la presencia de la figura del demonio en los grupos indígenas. En consecuencia, se hará una revisión de las estrategias que se debían utilizar para llevar a cabo una evangelización efectiva.[1]

En esa medida, y a la luz de las disquisiciones de Bartolomé De las Casas y Francisco de Vitoria, contemporáneos de Aguado y Medrano, se analizará la influencia que tuvieron esas ideas en la construcción del relato. De este modo podremos acercarnos a la opinión que expresaron los autores de la crónica al describir las sociedades, las costumbres y las concepciones religiosas, de los indígenas neogranadinos. Por último se retomará el libro quinto que trata de las creencias de los indios muiscas, que fue eliminado de la crónica de Aguado y Medrano pero fue rescatado en las *Noticias historiales* de fray Pedro Simón. En esta parte se analiza el interés político que subyace en la crónica de Aguado y Medrano y qué relación pueden tener ciertos elementos del relato con las ideas políticas del “patriotismo criollo”, definido por autores como David Brading.

[1] Sobre las estrategias de evangelización en la Nueva España, se puede consultar: Duverger 1993. Para el caso del Nuevo Reino de Granada se puede consultar: López 2001; Tamayo 2010.

2.1. El clero y su visión del proceso de conquista y "pacificación"

Durante los primeros años de la conquista de América, la Corona española se cuestionó sobre el tema de la "guerra justa" y acerca de cómo podía ser legítimo su dominio sobre unos pueblos que ya tenían gobiernos propios y sistemas de creencias religiosas muy complejos. Para responder a estos interrogantes, era necesario valerse de los escritos de los cronistas que tuvieran descripciones detalladas sobre el comportamiento y la organización de las sociedades indígenas. Estos escritos pasaron por las manos de muchos expertos en teología y jurisprudencia, que a la luz de dos corrientes teológicas principales (las ideas de San Agustín y las de Santo Tomás) analizaron las características de estos pueblos para dar su opinión y encontrar respuesta a las preguntas de la Corona. En este proceso también se tuvo muy en cuenta la filosofía aristotélica por la forma como el filósofo griego de la Antigüedad trató el tema de la visión que se tenía de los pueblos extranjeros en su época. Como resultado de estas discusiones las opiniones se vieron divididas, porque no solo se estudió el comportamiento de las sociedades indígenas, sino también, en ciertos círculos, se juzgó y se condenó paralelamente el comportamiento de los conquistadores con estos pueblos. Como hemos visto, uno de los más duros críticos fue Bartolomé De las Casas quien en sus escritos describió muchas de las acciones brutales a las que fueron sometidos los indios.

La intervención de las órdenes mendicantes en las estrategias para someter a los indígenas a través del Evangelio fue muy importante, pues ellas presionaron bastante para una reforma del sistema de gobierno de los reinos americanos. Carlos V, aparentemente escandalizado y conmovido por las noticias de la guerra en el Perú, se dio a la tarea de efectuar una reforma que se vio plasmada en la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542, cuya intención primordial era intentar abolir el sistema de encomiendas. El beneficio más notorio de estas leyes para los indios fue la emancipación de los esclavos indígenas y la libertad de toda dependencia personal de colonos particulares. Además, el significado de estas medidas para los conquistadores fue que se dieron cuenta de que la Corona estaba decidida a hacer todo lo posible para no perder, sino reafirmar su autoridad, definiendo la encomienda como una pensión cuyo pago fuera cargado al tributo real y no como un beneficio señorial (Brading 1991, 85).[2] Es decir, que el pago a los encomenderos por sus servicios estaría a cargo de la Real Hacienda y no sería un recaudo directo

---

2 Sobre el sistema de encomienda en el Nuevo Reino de Granada, se puede consultar: Colmenares 1997.

del tributo que pagaban los indios en las encomiendas. Sin embargo, estas leyes no fueron cumplidas en la mayor parte de la América española.

El relato de la *Historia de las Indias* escrita por De las Casas, que trata del período comprendido entre 1492-1521, comienza con la afirmación de que en todas las generaciones y en cada nación Dios ha destinado a unos cuantos a la salvación. Por esta razón, el descubrimiento de América fue interpretado como una acción de la Divina Providencia, planeada para abrir las puertas de la ciudad de Dios a los elegidos entre los aborígenes. Pero, mientras que los españoles se abandonaban a la ambición y al afán de riqueza, los indios vivían más cerca de la pobreza evangélica, que era una virtud muy valorada por los mendicantes. Los autores de la crónica que venimos analizando describieron con mucho detalle el poco interés que los grupos indígenas mostraban por los metales preciosos y los magníficos objetos con que adornaban sus ajuares ceremoniales. En varios apartes del texto aprovecharon para recalcar el valor que tenía la escritura, pues era el vehículo para hacer conocer la realidad del Nuevo Mundo.

Según algunos autores como Jaime Borja, el objetivo de la escritura para los cronistas de Indias era justificar la conquista y describir con detalle al "otro", no para conocerlo, sino para dominarlo (Borja 2002, 27). Sin embargo, puede decirse que este no es el único y tampoco el principal objetivo de la crónica de Aguado y Medrano, si recordamos los objetivos que se propusieron en el proemio. La preocupación más evidente para estos frailes era la evangelización, la conversión de las almas y también el interés político de mostrar los logros de los conquistadores, que los hacían merecedores de los privilegios que pedían a la Corona. Una descripción detallada que se haga para dominar y no para conocer no sería posible, pues precisamente la intención de recopilar todos esos detalles llevaría al conocimiento de esa realidad ya que para dominar es necesario conocer. Fray Pedro Aguado, en la presentación de la crónica, hizo referencia al gran valor que había tenido la escritura para el conocimiento de la historia. De esta manera, asumía como un gran honor la tarea de realizar este oficio. En este sentido, explicó lo importante que era para que el rey conociera la realidad de los reinos americanos por medio de sus descripciones y las de su compañero de orden, Antonio de Medrano:

> Y asi fue cosa justa y necesaria ocuparme en semejante exercicio no solamente porque no queden sepultadas las cosas que en la presente historia con tanta necesidad se veran escritas por el amor que tengo a mi propia patria que ha sido la que con tanta franqueza como madre ha proveido al Nuevo Mundo de gente

> que por fuerza o por industria, ha traido a los moradores que en el como bestias vivian en servicio del demonio unas veces con armas otras veces con doctrina al conocimiento de Dios y al yugo de la fe.[3]

La frase final de este aparte del texto llama la atención, pues vemos que desde el comienzo se presenta una descripción de los habitantes del Nuevo Reino como servidores del demonio. Es decir que para el franciscano la guerra era contra el Mal que tenía prisioneros a los indios de estas tierras. Otra referencia de importancia que se encuentra aquí es con respecto a la riqueza material y espiritual tan grande que tenía el Nuevo Reino de Granada. Se dice que había muchas almas para ganar en bien de la fe cristiana pero estaban confundidas por las mentiras del demonio que las tenía prisioneras y era necesario recuperarlas de esa cárcel. Pero así como existían muchas almas, también había muchas riquezas materiales con las cuales la misión evangelizadora podía verse entorpecida y cambiar su sentido, pues los conquistadores abandonarían este espíritu misionero por la ambición. En consecuencia, la conversión de los pueblos indígenas pasaría a un segundo plano.

Al escribir sobre las primeras correrías de algunos conquistadores por las tierras de la Costa Caribe del Nuevo Reino de Granada, los autores describieron los pueblos indígenas que habitaban aquella región calificándolos de "bárbaros". Por ejemplo en un relato se da cuenta del encuentro de un teniente de apellido Palomino y sus hombres con un cacique llamado Tapiparabona hacia el año de 1522, en sus recorridos saliendo a "pacificar" algunas provincias cercanas a Santa Marta:

> Llegaron a la provincia y poblaçion del cazique Tapiparabona el cual los rescibio de paz y en su amistad por respecto de ciertas guerras que tenia con otro cazique principal llamado Videburare pretendiendo aquel barbaro ayudarse del favor destos españoles para aver de hazer guerra a sus contrarios y asi les rogo Tapiparabona que se fuesen con el a hazer cierta cavalgada o correria en tierra de su contario los quales lo hizieron asi que juntos con los vasallos y subjectos al caçique su confederado.[4]

Los autores continúan el relato describiendo con mucho detalle el enfrentamiento con el cacique Videburare, quien les respondió con un grupo muy bien

[3] Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población…", F. 4r.

[4] *Ibid.*, F. 35v.

armado e hizo retirar a la gente que iba con Tapiparabona. De este modo, regresaron a la tierra del cacique amigo quien "los despidió con ingratitud de bárbaro".[5] La conclusión que podemos sacar hasta ahora es que uno de los usos del término bárbaro que hicieron los autores, tenía que ver con el hecho de que estas personas no conocían la doctrina cristiana, que es la doctrina del amor y uno de los mandatos del amor es la gratitud, el reconocimiento, la retribución por lo que se recibe.

Es interesante ver cómo desde los primeros años de la conquista, los franciscanos de la Nueva España y en general de toda América, discreparon de De las Casas, al dar mayor peso a la intervención activa del demonio en la religión indígena. Aguado y Medrano afirmaron que los españoles llegaron al Nuevo Mundo para atraer a sus moradores a las buenas costumbres y para darles a conocer el Evangelio. En este sentido, generalmente describieron que los indios tenían cultos y prácticas rituales diabólicas, porque al no conocer la religión cristiana el demonio pudo engañarlos para que estuvieran a su servicio. En el proemio, Aguado recalcó:

> Los [bienes] espirituales son tantos por tener el demonio las almas de tantos indios ocupados en su servicio con tan diversos ritos y tan infernales ceremonias que parecía imposible apartarlas de su volundad lo qual se ha hecho no con pequeño trabajo ni con pequeño favor de Dios en algunas partes de aquella tierra y asi espero se hara en todas; de manera que podemos decir que no es pequeña riqueza ganar las almas que estaban perdidas habiendo Cristo dado por ellas la vida en precio a su Padre.[6]

El también franciscano Motolinía afirmaba que los grupos indígenas de México eran la Nueva Israel que estaba renunciando al pecado y a los engaños del demonio para recibir la verdadera religión (Brading 1991, 126). Una de las evidencias de esto era la cantidad de personas que habían pedido ser bautizadas. Para ello se programaban ceremonias colectivas donde centenares de naturales acudían en masa para pertenecer a la Iglesia Católica.

En contraste, Bartolomé De las Casas describió a estos pueblos como gentes de espíritu noble que tenían una religión, un sistema de creencias complejo, pero que estaban equivocados en la forma como llevaban a cabo sus rituales. De las Casas trató siempre de mostrar que los pueblos amerindios no rendían culto al demonio,

5 *Ibid.*, F. 36r.

6 *Ibid.*, F. 7 r-v

porque eran personas ignorantes de la fe cristiana y por lo tanto no tenían ninguna clase de pacto con él, pues simplemente no lo conocían. Pero para los autores de nuestra crónica, los indios vivían en una "ceguedad espiritual" debido a los engaños del demonio. Por ejemplo, en el capítulo segundo del libro séptimo de la primera parte, expresaron su opinión de los indios que se situaban entre Tocaima y Cartago hacia 1550, cuando los conquistadores entraron a pacificar el Valle de las Lanzas, que era la tierra de los caciques principales Ilobone y Otaque. De este modo, contaron que el capitán Andrés López de Galarza había llegado con alegría y amistad a comunicar ciertas cosas de la santa fe católica para invitar a los indios a la conversión y a: "(...) adorar a un solo Dios inmortal criador y hazedor de todas las cosas manifestandoles la ceguedad de su manera de bivir y gentilidad y el engaño en que el demonyo capital enemigo del genero humano los tenia a ellos y a todos los demas indios".[7]

El comentario sobre los engaños del demonio que los mantenía en una "ceguera espiritual" evitándoles el conocimiento de la "verdadera fe" es recurrente a lo largo de todo el texto. Pero la intención clara que se ve en ello es el afán de mostrar la gran necesidad en que estaban estos pueblos del conocimiento del Evangelio a través de labor evangelizadora. De esta forma, cuando las personas estuvieran instruidas en la fe no era necesario enfrentarlos con la guerra, en lo que, aparentemente, estaban de acuerdo con De las Casas.

La propuesta de De las Casas era convertir a los indígenas aplicando la doctrina del amor de Jesús. De esta forma, se les haría tomar consciencia del significado de los sacramentos, mediante una instrucción previa. Así, al recibir alguno de ellos, como por ejemplo el bautismo, podrían entender que era la puerta de entrada a la fe católica y vivirían una vida virtuosa. Este era el camino correcto para la conversión de los pueblos no creyentes o ignorantes de la fe, pues someterlos primero por las armas, en una "guerra santa" contra el demonio,[8] implicaba, como había demostrado Vitoria, que estas personas vieran con odio el Evangelio y no aceptaran la doctrina de manera pacífica.

Una de las críticas más fuertes de De las Casas fue a los bautismos en masa, que obedecían a las políticas que habían sido fijadas desde 1499 por el arzobispo de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros, en su afán de mostrar la confianza en que el poder de los sacramentos podría derrotar todas las herejías, cuando se estaba llevando

---

7 *Ibid.*, F. 249v.

8 Sobre las diferencias y coincidencias que hubo entre colonizadores católicos y protestantes acerca de la actuación del demonio entre los indígenas se puede consultar: Cañizares Esguerra 2007b.

a cabo la conversión de los moros en el reino de Granada (Fernando 1996). Ya en América, las críticas del dominico hicieron que Motolinía se sintiera ofendido, pues en la *Brevísima relación* De las Casas había hecho detalladas descripciones de esos bautismos, con airadas expresiones en contra de esa forma de proceder. Frente a esto, la respuesta de Motolinía fue explicar que todas las brutalidades de las que habían sido víctimas los indios se habían dado como castigo por las prácticas nefandas y contra la ley natural que llevaban a cabo en sus ritos diabólicos. Motivado por ello, Motolinía hablaba de la llegada de Cortés a la Nueva España como la de un "hijo de la salvación" que siempre había tratado de proteger a los indios y de llevar a cabo su conversión a la fe cristiana (Brading 1991, 129-130).

Cuando fray Pedro Aguado fue provincial de su orden en el Nuevo Reino, elaboró una probanza de méritos en el año de 1575 en la cual describió, entre otras cosas, la labor de evangelización pacífica que llevó a cabo con los indios de la encomienda de Cogua. En una de las preguntas del interrogatorio que debían responder los testigos que presentaba para corroborar la información que dio, escribió:

> Si saben que he estado y residido en las doctrinas de los pueblos de indios de este reino donde he procurado hacer algún fruto y en particular saben los testigos que tuve a cargo la doctrina de los [indios] del pueblo de Cogua de la encomienda de Luis López Or[tíz] vecino de esta ciudad, donde en el tiempo que los doctriné y enseñé mediante la gracia de Dios Nuestro Señor, fue tanta parte lo que en ello trabajé que todos los indios en general de todo el repartimiento se volvieron cristianos de su propia voluntad, grandes y pequeños y han quedado y están en puestos de mi mano en tan buenas costumbres que es magnífico para alabar y bendecir a Dios, pues dejando de usar sus ritos y ceremonias diabólicas antiguas, acuden de ordinario a misa y a hacer sus procesiones y a rezar y a encomendarse a Dios Nuestro Señor como cristianos, que es cosa de mucha admiración.[9]

Con esto, Aguado quería mostrar que se podía evangelizar a los pueblos indígenas sin hacerles la guerra y en muchas oportunidades puso como ejemplo la conversión de todos los indios de esta región, expulsando definitivamente los "ritos y ceremonias" inspirados por los engaños del demonio. Sin embargo, su objetivo principal al enviar la probanza al rey era obtener algunos beneficios para reforzar las construcciones de los conventos de su orden que ya estaban deteriorados.

---

9 Archivo General de la Nación (Bogotá), *Historia Civil* 29, f. 161v-162r.

Fernando Cervantes en su trabajo sobre el diablo en el Nuevo Mundo, afirma que el dominio y el poder que tenía Satanás sobre los indígenas descritos por los franciscanos, hacían cada vez más evidente la necesidad de la presencia europea en estos pueblos (Cervantes 1996, 22). El antropólogo español Fermín del Pino comenta al respecto que el estado de gentilidad de los indios justificaba la presencia de los conquistadores cristianos "civilizadores", quienes a cualquier costa debían imponer un orden dentro de ese mundo donde el demonio se paseaba con toda libertad (Del Pino 2002, 139-160). No se puede negar que los miembros de todas las órdenes religiosas tenían un objetivo común en el Nuevo Mundo: procurar el bien espiritual de los indígenas, instruyéndolos en la fe cristiana y de este modo lograr desterrar la idolatría. Sin embargo, los caminos se dividieron cuando se trataba de analizar los sistemas de creencias de las diferentes culturas, pues por un lado se juzgaba decididamente a estos grupos como adoradores del Mal y a sus prácticas rituales como diabólicas y, por el otro, se consideraba a estas personas como "gentiles", pues estaban en una total ignorancia de la fe cristiana y por esa razón no podían considerarse como servidores de Satanás.

Cervantes sostiene que con la primera interpretación se tiende a reducir la figura del demonio a un mero instrumento de conveniencia política y a menospreciar la sincera creencia de la mayoría de los contemporáneos en la autenticidad del demonismo. Pero también señala que puede cometerse el error de irse al otro extremo, es decir, otorgar demasiada importancia al culto al demonio. En efecto, si se toman las descripciones sobre la presencia del demonio que hicieron los cronistas y todos los católicos que llegaron al Nuevo Mundo como un mero pretexto para dominar y controlar a los pueblos americanos, caeríamos en el error de restar importancia al sistema de creencias de los españoles y, para ser más específicos, estaríamos negando que creían sin dudarlo en la existencia del diablo como la máxima representación del Mal en el catolicismo. En palabras del autor: "Durante los primeros años del Descubrimiento, tiene más coherencia situar a la figura del demonio en el contexto de la búsqueda ingenua de maravillas, que reducirla a una expresión de desconfianza pesimista hacia las culturas extranjeras" (Cervantes 1996, 22-23).

Es necesario tener en cuenta que los europeos estaban llegando a un mundo totalmente desconocido que les generaba demasiados temores y el miedo generalmente era producido por el Mal. Como para los católicos su representación era el diablo, podemos decir que el temor de los españoles generó la primera presencia de este en América y con ello la necesidad de la presencia del Dios católico, el único con todo el poder para combatirlo. Es decir que los europeos estaban frente a una

infinidad de maravillas y novedades difíciles de asimilar, pero también ante una deslumbrante riqueza material en cuanto a metales preciosos y otros recursos naturales. Ante el panorama de la riqueza, los juicios a los sistemas de creencias pasaron a un segundo plano, al menos para los conquistadores.

Para expulsar esa presencia del Mal que, para los españoles, se hacía tan evidente en algunos ritos y ceremonias de los indígenas, era necesario "reducirlos" a vivir en policía cristiana, es decir según las costumbres y modo de vida español y una de las estrategias más importantes fue la implantación del sistema de encomienda. Los autores de la crónica mostraron, en el capítulo octavo del libro primero, que la institución de la encomienda era también un buen instrumento para proteger a los indígenas de las inquietantes "cabalgadas" de los conquistadores. Incluso aseguraron que los indios que vivían en la provincia de Santa Marta estaban indefensos por no estar encomendados:

> En este tiempo [hacia 1522] los naturales o indios que había en la probincia de Santa Marta no estaban ni habían sido repartidos ni encomendados en ningunas personas y asi recibían más comunmente daño porque los soldados y gente que en Santa Marta residían visto que los indios no tenían quien volviese por ellos ni los defendiese iban muchas veces a sus pueblos a tomarles lo que tenian y a inquietarlos por lo qual los vecinos de Santa Marta rogaron al governador Lerma que los repartiese y encomendase asi entre ellos como en los que el consigo habia traido de España.[10]

Aguado y Medrano veían la institución de la encomienda como benéfica para los naturales de las Indias pues se les daba protección, pero lo más importante era que se les instruía en la fe para alejarlos de sus idolatrías. Para los autores, la encomienda era una merced hecha por ley antigua de los reyes de Castilla a quienes descubrieran, pacificaran y poblaran en las Indias. El compromiso consistía en tenerlos a cargo todos los días de su vida y más adelante sus hijos o su mujer. La obligación de los encomenderos era velar por el bien espiritual y temporal de sus "encomendados" y como contraprestación los indios debían pagar un tributo al encomendero, que sería tasado por las autoridades españolas.[11]

---

10 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", F. 44r-v.

11 *Ibid.*, F. 44r-v.

2.2. De la Escuela de Salamanca a América

Como se había mencionado, entre 1520 y 1530 se produjo un cambio de gran importancia en la vida intelectual española: un nuevo movimiento en los ámbitos de la teología, la lógica y el derecho, a cuyos creadores se les conoció como la "Escuela de Salamanca". Los miembros de esta escuela, desde la generación de los dominicos Vitoria, Soto y Cano, hasta los jesuitas Francisco Suárez (1548-1617) y Luis de Melina (1533-1600), fueron muy influyentes en el pensamiento de la Europa católica y en muchas áreas lo reestructuraron significativamente. La Escuela en sus inicios tenía un solo maestro que fue Vitoria, quien ocupó la primera cátedra de teología en Salamanca desde 1529 hasta su muerte en 1549 (Pagden 1988, 92).

Ya hemos discutido la forma en que estos teólogos asumieron como tarea principal hacer una exégesis de la ley natural, apoyándose en las ideas de Santo Tomás, y cómo Vitoria partiendo de las premisas del derecho natural construyó el "derecho de gentes" (*iūsgentium*). Recordemos que Santo Tomás argumentaba que la ley natural era aquella base en la que se sustentaba la relación del hombre con el mundo que le rodeaba y por lo tanto gobernaba todas las acciones de la sociedad humana. Era el único argumento para juicios éticos en aquellos lugares donde no existieran normas previas, es decir, las leyes de los hombres (el "derecho positivo" o "derecho civil" como lo conocemos ahora). Este argumento también ofrecía una explicación racional para todas las normas existentes, desde los mandatos absolutos de los Diez Mandamientos hasta las regulaciones sobre los lujos. En términos de Anthony Pagden, es una forma de iluminación concedida a todos los hombres verdaderos, tanto si son paganos como cristianos; un instrumento de conocimiento que le permite al hombre ver el mundo como es en realidad, distinguir entre el bien y el mal y, en consecuencia, actuar de acuerdo con ello, porque la constitución de la mente humana le permite al hombre, a diferencia de los animales, conocer por la razón lo que la ley natural prohíbe. Este es un proceso que los escolásticos denominaron "sindéresis" (Pagden 1988, 92).

Según lo anterior, cuanto mayor sea el número de etapas entre el conocimiento original y el consenso para la codificación de la ley, habrá más posibilidades de cometer errores y, por lo tanto, será menor la fuerza coercitiva del mandato final. Cada aspecto del comportamiento humano puede juzgarse natural o antinatural por el análisis de un principio básico, muy general. Pero solo el hombre puede escoger y desafiar la ley natural. En otras palabras, tal es la perfección de toda la creación divina que incluso está por encima de su creador. Vitoria se refirió a los hechos que habían sucedido en el Perú argumentando que los abogados civiles que

se ocuparon del problema no estaban bien preparados para tratarlo adecuadamente, porque aquellos bárbaros no estaban sometidos a las leyes hechas por los hombres sino a la ley natural. Por lo tanto, esos grupos no debían ser examinados por las leyes humanas sino por las divinas, en las cuales los juristas no eran competentes y no podían definir por sí mismos cuestiones tan complejas. Para De las Casas, por ejemplo, los habitantes de las islas del Caribe vivían según la ley natural. Es decir, actuaban con el orden que establece la naturaleza, que va incluso más allá de los Diez Mandamientos (Pagden 1988, 92).

Una de las conclusiones de Vitoria fue que solamente si los pueblos indígenas fueran pecadores, infieles o "amentes" (idiotas), se podría poner en duda que pudieran poseer dominio sobre sus asuntos antes de la llegada de los españoles. Teniendo en cuenta que ya se había evidenciado la complejidad de las sociedades americanas, su capacidad de construir ciudades y vivir en ellas organizadamente, se demostraba claramente que ningún extranjero tenía derecho a expropiar a los nativos de sus dominios ni propiedades, porque ellos ya tenían gobiernos legítimos. Con estas características, los europeos podían suponer que los indios vivían en una sociedad que cumplía todos los requisitos básicos para un modo de vida civil. Si esto era así, entonces no eran bárbaros en el sentido aristotélico y por eso no se les podía privar de sus derechos y propiedades. Sin embargo, la mera existencia de formas sociales no indicaba nada sobre su calidad. Pero a pesar de que la lista de Vitoria puede proporcionar pruebas suficientes para creer que los indios claramente no eran irracionales ni "amentes", no había excluido la posibilidad de que pertenecieran a una tercera categoría todavía sin especificar.

Entre las características que debían tener las sociedades para ser consideradas verdaderamente civilizadas, se argumentaba que los humanos no solo debían vivir de forma ordenada en ciudades, sino que también tenían que hacerlo de acuerdo con leyes y costumbres emanadas de la ley natural. Por lo tanto, en la segunda parte de *Dē indīs*, que trata de los títulos justos para la conquista, Vitoria planteó la cuestión de que los indios, aunque no fueran esclavos naturales, "distan sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parecen no son idóneos para constituir una república legítima dentro de los límites humanos y políticos". Vitoria señaló que los indios no tenían leyes adecuadas ni magistrados y ni siquiera eran suficientemente capaces para gobernar la familia. Para Vitoria la función que las leyes debían cumplir era convertir a los que las obedecieran en buenos ciudadanos y por tanto en hombres virtuosos, pues las virtudes, como las artes, se adquieren ejercitándolas. Cualquier código que no sirviera para lograr este objetivo era una violación de la ley natural,

y, por tanto, sería producto de una mente desequilibrada. Este argumento estaba apoyado en dos comportamientos horrendos que observaron los europeos: el canibalismo real o supuesto y los sacrificios humanos (Castilla 1992).

El canibalismo era un aspecto fundamental que los europeos tenían muy presente cuando hacían referencia a la naturaleza de los indígenas. Los clásicos relatos de la antropofagia fueron popularizados por pensadores cristianos como Tertuliano (c. 150-225?) y San Isidoro de Sevilla (570-636) y se hicieron tan populares que al final del siglo XV en todas las tierras exóticas se pensaba que había caníbales. Al tratar el canibalismo de los indios, Vitoria estaba hablando de un aspecto de la barbarie con el cual, tanto sus estudiantes como sus lectores, estaban familiarizados por todos aquellos relatos. Pero el problema que afrontaba era el de tratar de resolver por qué ese comportamiento iba en contra de la ley natural. Vitoria explicaba que comer carne humana en cualquier nación civilizada y humana era abominable, luego era injusto. Aguado y Medrano veían, como Vitoria, el consumo de carne cruda, y más específicamente el canibalismo, como un comportamiento bestial, característico de pueblos bárbaros. En el capítulo segundo del libro séptimo de la primera parte, el encabezado dice: "Cuentase de la bestialidad que esos indios usan en comerse unos a otros".[12] Los frailes relataron que por los años de 1550 algunos grupos que hablaban la misma lengua, asentados cerca del Nevado del Tolima, en el pueblo de Metaima, se hacían la guerra solo por comerse unos a otros:

> Y aunque de una mesma nacion y lengua porque en toda esta provinçia los naturales son enemigos entre si y se hazen guerra unos a otros solo por comerse y sustentarse de sus proprias carnes no guardando aun siquiera la costumbre que entre brutos animales se tiene que es no comerse los de una espeçie unos a otros porque es averiguado que tigre no come ni aun acomete a otro tigre, el leon a otro leon, el osso a otro osso, el perro a otro perro, ni el gato a otro gato y solos los honbres y entre los honbres solos los indios se halla comerse unos a otros y matarse y hacerse guerras para solo este effecto.[13]

Y más adelante se explica que en los pueblos donde existía esta "perversa y depravada costumbre" no se encontraban riquezas, sino los alimentos silvestres, quizá como castigo por tener esos comportamientos. Vitoria explicaba que si todos

---

12 *Ibid.*, F. 248r.

13 *Ibid.*, F. 250r.

los hombres consideraban esa costumbre como mala y perversa, es que debía serlo por las normas del derecho natural. El canibalismo implicaba el homicidio, lo cual era una amenaza para la comunidad y era una violación al Sexto Mandamiento: "no matarás", según Éxodo (20, 13).[14] Además impedía a la víctima ser enterrada, lo que no le permitía volver a su cuerpo el día de la Resurrección, el Día del Juicio e impedía también la trascendencia del espíritu. En este sentido, para Vitoria el canibalismo era ante todo una incapacidad para distinguir lo que era apropiado como comida de lo que no lo era. De acuerdo con esta argumentación, los caníbales eran evidentemente antisociales. Para reforzar su explicación retomó el libro del Génesis (9, 5-6) donde Dios bendijo a Noé y a sus hijos y les dio las indicaciones sobre el alimento de los seres humanos y de los animales, explicando que todo lo que se moviera y viviera sería para su mantenimiento, así como las legumbres y las plantas verdes, pero hizo la salvedad: "Donde se prohíbe alimentarse de carnes humanas por las palabras siguientes, a saber: reclamaré la sangre de vuestras almas de mano de todas las bestias y de mano del varón, y de su hermano reclamaré el alma del hombre. De cualquiera que derrame la sangre del hombre sobre la tierra, su sangre será derramada [porque a imagen de Dios es hecho el hombre]" (De Vitoria 2007, 84).[15]

Según la concepción de Vitoria, el universo estaba construido de manera que lo imperfecto estaba hecho para el uso de lo más perfecto, como la materia es por la forma y las plantas por los frutos. Al comerse a otros hombres, los caníbales estaban violando las divisiones jerárquicas de la creación, pues en la naturaleza de las cosas ningún hombre posee a otro de modo tan absoluto como para poder usarlo como alimento, porque el hombre solo le pertenece a Dios. También en la sexualidad, las criaturas del mismo sexo o de otra especie no pueden ser parejas naturales. Además, tampoco era sano para la naturaleza humana alimentarse de carne cruda.

Como podemos ver, estas ideas, influyeron en el pensamiento de Aguado y Medrano, lo que evidenciamos en la opinión que expresaron en la crónica, aunque de una manera menos compleja, acerca de unas prácticas de canibalismo. Tomando como referencia los relatos medievales sobre el consumo de carne humana entre los tártaros o los escritos de fray William Rubruck acerca de los "ritos idólatras" de los budistas tibetanos, Jaime Borja afirma: "En la *Recopilación historial* estos relatos reflejaban, el ascenso de su conciencia del otro [refiriéndose a Aguado], frente a la

[14] Todas las citas bíblicas se han tomado de la edición de 1960 de la Biblia católica, versión Reina Valera.

[15] Se agregó entre corchetes la frase final del versículo 6.

cual la cristiandad no tenía ni las herramientas mentales ni las categorías para enfrentarlo y entenderlo. El recurso fue buscarle justificaciones dentro del ambiente que le era propio al escritor: los clásicos, la Biblia, las leyendas o la teología" (Borja 2002, 26).

El autor complementa esta explicación argumentando que el encierro de Europa durante los primeros tiempos de la Edad Media hizo que desapareciera la percepción espacial de la Antigüedad y las categorías que usaron las "grandes civilizaciones" en esta época para designar a los extranjeros: "bárbaro o natío".[16] Sin embargo, en contraste con lo que plantea Borja, si este olvido o desaparición se hubiera mantenido en el momento del Descubrimiento, ¿de qué elementos se hubieran servido Vitoria y todos los pensadores que participaron en los grandes debates para construir y reforzar sus argumentos? El contenido de estas disquisiciones no nos permite asegurar que el pensamiento medieval haya sido el único que estuvo presente en la historia de las ideas de la época del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Tampoco deberíamos afirmar que las herramientas de análisis para dar cuenta del "otro" y del "allá" en las crónicas de Indias eran tan escasas, pues el encuentro con el Nuevo Mundo no había sido la única experiencia de expansión de Europa. En esa medida, cada experiencia de encuentros con nuevas culturas iba aportando nuevos elementos para observar al otro y los modelos de interpretación necesariamente se iban modificando. Había un proceso de retroalimentación, un proceso dialéctico de conocimiento entre el "aquí" del observador y el "allá" del observado.

Es cierto que quien escribe acerca de la realidad del "otro" describe otra cultura, pero es necesario admitir que se da cuenta de ello a partir de lo propio, de la carga simbólica que se lleva de acuerdo con el orden cultural, incluso desde la percepción del cuerpo, dentro del momento al que se pertenece. Esos son los elementos de análisis que se tienen. Si hay un cosmos diferente, se asume como un caos, porque no es comprensible para el observador. Hasta que no lo aprehende no puede asumirlo como un "orden diferente", pues, en principio, se asumía que lo correcto era solo el modo de vida europeo católico y no podía concebirse algo distinto. Todas estas ideas debían ser tenidas en cuenta por los cronistas.

También hemos visto cómo las ideas en cuanto a la formación académica de los franciscanos habían tenido que cambiar, pues el contexto cultural del momento que estaban enfrentando las comunidades religiosas era muy diferente. Europa se

---

16 Según el *Diccionario de la Lengua Española*, natío viene del latín *natīvus*, que significa natural o nativo.

había encontrado con un nuevo mundo del que no había sospecha de su existencia y mucho menos de sus habitantes. Por esta razón se transformaron las reglas que se establecieron al inicio de la Orden Franciscana Menor sobre la importancia que le daban al conocimiento. Ahora era necesario que el espíritu se enriqueciera con las ciencias, sin alimentar la vanidad, ya que eso les permitiría a los frailes tener un mejor discernimiento para llevar a cabo una evangelización más efectiva.

Retomando la argumentación de Vitoria, el vegetarianismo tampoco era considerado por él como un estado dietario natural del hombre. Por lo tanto, la comida del hombre civilizado no solo tenía que ser natural, sino también la adecuada de acuerdo con su condición. Para lograr esto tenía que ser el tipo de comida correcto y debidamente preparado. Es decir, la comida debía ser cocinada. En las creencias cristianas solo la leche, decía De las Casas, podía tomarse cruda porque el hombre inicia su vida alimentándose de ella (Pagden 1988, 97).

En cuanto a los sacrificios humanos, también se consideraba que iban en contra de la ley natural porque el hombre no podía sacrificar lo que no era suyo y la vida humana no le pertenecía. Aunque en la Biblia se habla de los sacrificios del hijo de Dios y de Abraham, se explicaba que el sacrificio que Dios le pidió a Abraham no había llegado a realizarse porque bastó la intención para demostrar su fidelidad y su amor (De Vitoria 2007, 59-112). Para dar una idea más clara, veamos la parte conclusiva de la argumentación de Vitoria sobre "si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios":

> Se sigue el corolario: si algún príncipe bárbaro se convierte a la fe, ninguna injuria hace a sus súbditos suprimiendo la idolatría y otros ritos contra la naturaleza. Es evidente que no pierde autoridad porque se ha hecho cristiano (...). Por lo tanto, al menos ellos pueden promulgar leyes que corresponden a la salvación espiritual de los ciudadanos, igualmente, el padre lo puede, esto es, obligar a los hijos a la observancia del derecho divino. Por lo tanto, también el rey (De Vitoria 2007, 118-119).

Esto quería decir que para convertir a un pueblo era necesario empezar por el gobernante o "príncipe". Cuando se hubiera logrado este objetivo, era más fácil que su pueblo lo imitara. Si los pueblos recién convertidos insistían en seguir practicando sus antiguos ritos, era lícito atacarlos, pues se suponía que ya conocían los preceptos de la religión católica y deliberadamente estaban actuando contra ella y también contra la ley natural.

Con respecto a lo que denominaron "las artes mecánicas y las letras", la falta de artes y letras en algunos pueblos mostraba que los indios vivían por vivir y no aportaban nada al progreso de una sociedad. Sin embargo, ellos tenían un modo de vida que los hacía racionales pero pertenecientes a una de las categorías de los pueblos que estaban privados de las letras. Para Vitoria los indios tenían razón *in potēntiā*, pero era inútil la potencia que no se convertía en acto. Es decir, que no se educaba y se ponía en práctica. El esclavo natural no podía ser hombre para Aristóteles, pero el indio que había demostrado tantos atributos de hombre, no podía ser esclavo natural (Pagden 1998, 98). Para los tomistas, los atributos de las cosas no eran totalmente dependientes de la voluntad de Dios sino que eran una parte esencial de estas. El calor era la esencia del fuego y el fuego seguiría siendo caliente aunque no hubiera Dios. La característica esencial del hombre era la razón. Los indios se diferenciaban en muchas características de los otros hombres, pero esto no les quitaba su humanidad esencial. Para que un hombre fuera humano pero incapaz de deliberación (esclavo natural) tendría que vivir en un mundo donde las condiciones necesarias para la vida humana fueran distintas a las que conocemos en este.

A pesar de su bien argumentada discusión sobre la imposibilidad de que los indios fueran esclavos por naturaleza, la mayoría de los conquistadores tomaron los argumentos de Vitoria sobre las prácticas de los pueblos que iban en contra de la ley natural, como el canibalismo y los sacrificios humanos, para justificar la conquista por las armas. Vitoria utilizaba muy bien sus conocimientos de gramática y retórica para elaborar un discurso con una lógica que dejara muy claros sus argumentos. Sin embargo, varias de las ideas se sacaron de contexto para construir esos nuevos argumentos que justificaban el sometimiento por las armas de los pueblos indígenas. En otras palabras se hizo un análisis conveniente y sesgado, como si el objetivo principal de su autor hubiera sido justificar la conquista de América por las armas, sin tener en cuenta que lo que en realidad pretendía era explicar por qué el rey tenía derecho a gobernar los pueblos americanos.

2.3. Las idolatrías y creencias de los indios según Aguado y Medrano

Cuando Juan Friede trabajó en la edición de *Descubrimiento, pacificación y población de las provincias de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* a la que dio el título de *Recopilación historial,* publicada en 1956, realizó una investigación en el Archivo General de Indias de Sevilla y allí encontró un índice de una versión "primitiva" de la crónica que se conoce como la "tabla de Sevilla". En esta tabla hay varias cosas inte-

resantes. Lo más importante es que se pueden encontrar ciertos apartes que no están en la versión definitiva. Incluso, comentó Friede en el estudio preliminar, allí puede verse cómo cinco capítulos del libro cuarto que trataban de la historia eclesiástica y la amenaza de sus fueros por la expansión de la potestad civil, y también un libro completo (el quinto) que contenía veintiocho capítulos que trataban de las costumbres de los indios muiscas,[17] fue suprimido por la censura que se hacía como un requisito obligatorio antes de cualquier publicación y en el manuscrito original está la huella de las páginas arrancadas. Por esta razón la crónica aparece con dieciséis libros y no con diecisiete como consta en la tabla de Sevilla. El libro quinto fue suprimido por la orden de la Real Cédula de 1577, dirigida al Virrey de Nueva España, en que se ordena enviar la obra de fray Bernardino de Sahagún, y que no quede ninguna copia de ella antes de pasar por el Consejo de Indias. Al final de la cédula dice: "Y estás advertido de no consentir que por ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ningún lengua, porque así conviene al servicio de Dios, Nuestro, Señor" (Aguado 1956, Friede "Estudio preliminar", 97; cita el Códice franciscano, siglo XVI).

Según esto, la censura de las crónicas podría considerarse una aparente campaña de la Corte para mantener en secreto la verdadera complejidad de las organizaciones sociales de los indios, para poder justificar su gobierno en América. Para Friede esta censura representa una pérdida para la ciencia antropológica americana, pues en este libro se trataba no solamente de las creencias y las artes bélicas de los muiscas sino de todo lo referente a su vida económica, social y familiar. Según sus palabras, es algo que "nunca podrá lamentarse suficientemente", pues eran datos recogidos de primera mano, casi en el mismo momento de la conquista y sobre un grupo social que desempeñó papel preponderante en el mestizaje del actual pueblo colombiano (Aguado 1956, Friede "Estudio preliminar", 59 y 96-97).

Afortunadamente, cuando Friede trabajó después en la edición de las *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme de las Indias Occidentales* (c. 1628) del franciscano Pedro Simón, encontró que el fragmento que le fue censurado y otros apartes de la crónica de Aguado y Medrano habían sido copiados por este cronista del siglo XVII (fray Pedro Simón 1981, t. 4, 364). Por esta razón, se tomará de la crónica de Simón la información que se tratará en esta parte. Es necesario aclarar que el texto de Simón no es una fiel copia de nuestra crónica. Efectivamente la escritura

---

17 Sobre los muiscas se pueden consultar las siguientes obras: Langebaek 1987; Gamboa 2010.

fue intervenida y la redacción muy probablemente es diferente. No obstante, lo que nos interesa es que se conservó la esencia del relato. Aquí se contiene la narración y descripción los sistemas de creencias, ritos y ceremonias de los muiscas. Aunque los títulos de los capítulos de la cuarta noticia de las *Noticias historiales* no tienen una coincidencia exacta, ni el orden es el mismo de la tabla de Sevilla de Aguado y Medrano, los temas son los mismos. Comparemos ciertos títulos donde se pueden apreciar estas similitudes.

Aguado y Medrano, libro quinto, capítulo segundo:

"En que se escriben algunas opiniones varias que los indios tienen sobre quién los crió a ellos y al mundo y las otras cosas criadas y del diluvio" (Aguado 1956, Friede 1:441).

Simón, tomo III, cuarta noticia, capítulo II:

"Lo que sintieron estos indios del Reino acerca de la creación del mundo. La opinión que tuvieron del origen y principio de los hombres y mujeres. Caso que le sucedió al padre Molina de nuestra Orden sacando un santuario ofrecido (sic). Al primer hombre y a la primera mujer que según la opinión de los naturales hubo en este Nuevo Reino" (Simón 1981, t. 3, 367).

En estos dos títulos, mientras que Aguado y Medrano hablaron de la "opinión" de los indígenas sobre la creación del mundo, Simón lo expresó como "lo que sintieron" los indígenas sobre el "origen y principio". Simón hizo el intento de mostrar un título diferente para hacer propio el relato de sus antecesores. Sin embargo, se nota que mantuvo la estructura del relato de Aguado y Medrano. En otros títulos de los capítulos de la cuarta noticia encontramos la misma práctica de apropiación de Simón:

Aguado y Medrano, libro quinto, capítulo tercero: "Que trata de la diversidad de simulacros: a quién idolatran y adoran y tienen por dioses"; capítulo cuarto: "De los naturales y casas de idolatría"; capítulo quinto: "Que trata de las ofrendas y sacrificios que los indios Moxcas hacen" (Aguado 1956, Friede "Tabla de Sevilla", 1:442).

Simón, tomo III cuarta noticia, capítulo IV:

"La diferencia que tenían de dioses en nombre y figuras. Los gazofilazos para las ofrendas que les hacían. La razón por qué adoraban el arco del cielo. Otras naciones, fuera de estas del Reino, han adorado en estas Indias el arco".

Capítulo V:

"Cómo se llamaba el sacerdote de los ídolos y cómo se enseñaba y graduaba. Modo de ofrecer sacrificios. Las necesidades comunes y particulares. Modo de ofre-

cer en los campos ofrendas particulares. Cuán pegada se tenga hoy en las entrañas pegada la idolatría, póngase un ejemplo" (Simón 1981, t. 3, 4: 384).

En la comparación de los siguientes dos capítulos se hace más evidente la presencia del relato de Aguado y Medrano en las *Noticias historiales:*

Aguado y Medrano, libro quinto, capítulo noveno: "Que trata de la orden de los casamientos que los indios hacen y mujeres que tienen"; capítulo décimo: "En el cual se escriben las causas principales por qué los indios se casan con tantas mujeres y el modo de parir y regocijos que ellos hacen y la pena que a los adúlteros se da" (Aguado 1956, Friede "Tabla de Sevilla", 1:442).

Simón, tomo III, cuarta noticia, capítulo VIII:

"Leyes particulares de casamientos y número de mujeres que podía tener cada indio. Caso notable que sucedió en Bogotá, de los antiguos con una mujer. Castigos que se daban a los adúlteros. Ceremonias que se usaban con las doncellas cuando les venía la primera vez su mes y con los niños recién nacidos. En cierta provincia de los llanos cuando pare la mujer, se echa el marido en la cama con cierta superstición" (Simón 1981, t. 3, 4: 397).

Hemos podido ver en las comparaciones que el contenido de los capítulos de la cuarta noticia de Simón, es el mismo de la crónica de Aguado y Medrano. Además encontramos ciertas referencias a los comportamientos de los indígenas que para el tiempo en que fue escrita la crónica de Simón, muchos años después de *Descubrimiento y pacificación*, ya no debían darse entre los indígenas, al menos entre los muiscas, pues en estos años ya todos habían sido convertidos a la fe católica. Por ejemplo, se cuenta de una ofrenda que los muiscas hacían al sol que era su dios principal, a quien no adoraban en templos porque "era imposible meter tanta majestad entre paredes", sino que lo hacían en las cumbres de las montañas, mirando hacia el oriente. Este sacrificio se hacía para apaciguarlo, por ejemplo en caso de una fuerte sequía, dándole de alimento un niño:

> En altas cumbres a la parte que miraban al oriente, a donde llevaban los jeques (...) un niño de los que habían cogido en guerras de sus enemigos, que para esto tenían reservados muchos y regalados con delicadas comidas. Llegados al puesto del sacrificio, tendían al muchacho sobre una manta rica en el suelo y allí lo degollaban con unos cuchillos de caña. Cogían la sangre en una totuma y con ella untaban algunas peñas en que daban los primeros rayos del sol. El cuerpo del difunto lo dejaban sin sepultura en la cumbre, para que lo comiera el sol y se desenojara (Simón 1981, t. 3, 4: 384).

Después de esta ceremonia, los "jeques" regresaban a revisar el cuerpo de la víctima sacrificial y lo encontraban ya descompuesto. Así, pensaban que el sol se había alimentado y cesarían las sequías, con lo que podrían cultivar de nuevo y tener alimento para todos. También se contaba sobre otras costumbres de sacrificar niños en Guachetá, arrojándolos por una montaña y también hombres adultos, amarrándolos en las entradas de las casas de los caciques y matándolos con flechas. El cuerpo era cubierto con achiote (bija) y la sangre era recolectada en totumas. Luego el cuerpo y la sangre eran llevados a una tumba, en un desfile que hacían los "jeques", para enterrarlos allí, como símbolo de alimento para la tierra (Simón 1981, t. 3, 4: 385). Lo que es de resaltar en esta parte, como se había mencionado, es que por las características de estos rituales, deben haber sido realizados en épocas muy cercanas a la llegada de los conquistadores al Nuevo Reino, es decir, más o menos entre 1540 y 1550. En esta época, como lo apuntó Friede, fue que se empezó a escribir la crónica de Aguado y Medrano, lo que significa que el relato de Simón no podría ser de primera mano.

Más adelante, también en la cuarta noticia, Simón usó la primera persona para contar cosas que sucedieron a comienzos del siglo XVII y en las que probablemente estuvo presente. Esa era la forma de actualizar y ampliar la información que tomó de *Descubrimiento, pacificación y población*. Esto podemos verlo en el relato de la forma como los indios del pueblo de Cogua disfrazaban sus "cultos" detrás de las ceremonias católicas. Dijo: "Yo he visto sacar de algunos llaves e imágenes de nuestros rosarios" y contó que a un padre doctrinero del pueblo de Cogua, que está cerca de Santafé (recordemos que según Aguado, él había convertido pacíficamente a todos los indígenas de esta región), le sucedió que fue a asistir a un cacique aparentemente buen cristiano, a quien "le dio la enfermedad de la muerte", vio que un sobrino le estaba ayudando a "bien morir" sosteniéndole entre las manos una cruz hecha de fibras de palma de las que se usaban en el Domingo de Ramos. El padre tomó la cruz y sintió que estaba muy pesada, entonces cuando expiró el enfermo, al revisarla, encontró entre las fibras un ídolo de oro que, según el relato, representaba al dios Bochica. Por esta razón fue castigado este sobrino del cacique, pues había permitido que su tío muriera apartado de la fe católica (Simón 1981, t. 3, 4: 387).

Aguado y Medrano la mayoría de las veces recuerdan en el relato las fechas en que iban sucediendo los hechos, mientras que Simón se limitó a contarlos, sin situar cronológicamente al lector. Por ejemplo, en la presentación del libro quinto (que según la tabla de Sevilla sería el sexto) se indicó que trataba sobre la pacificación de la ciudad de Tocaima, llevada a cabo por el capitán Hernando Vanegas

Manosalva, hecha en el año de 1546, "con comisión y conducta del adelantado don Alonso Luis de Lugo", quien en ese tiempo era gobernador del Nuevo Reino. Así vemos que los autores de *Descubrimiento y pacificación*, no solo sitúan al lector con fechas, sino también mencionan las personas que estuvieron a cargo de algún evento importante o una autoridad, datos que muestran en cierta medida una familiaridad con los hechos consignados en la crónica.

Retomando las concepciones del origen de los seres humanos y del mundo que tenían los indígenas, cuando se leen las *Noticias historiales* de Simón encontramos que los cronistas explicaban que era característico de la razón humana el tratar de entender que nuestro principio no había podido ser "de nosotros mismos", es decir, que el origen de los seres humanos había tenido que provenir de un Dios creador: "Y del modo de sus idolatrías y ceremonias a todos los hallamos en unas mismas tinieblas y ciegas oscuridades, y los figuro yo que han sido como los que juegan a la gallina ciega... Pues eso ya fuera tener antes de ser, de tener ser; de donde se sigue necesariamente que antes que tuvieran ser todas las cosas, había de haber una que no dependiera de otra cosa, para que fuera principio de las demás" (Simón 1981, t. 3, 4: 363-364).

Simón, para tratar de explicar ese pensamiento o esa concepción del origen del mundo, usó la comparación diciendo que se los imaginaba como cuando se jugaba a la gallina ciega. Al decir que él "imaginaba" esto, quería decir que el relato le había llegado de una fuente indirecta y no de primera mano. En otras palabras, que no había estado presente en ese primer encuentro cuando el primer cronista escuchó el relato y lo hizo parte de la crónica.

En esta parte del mito de creación lo que quieren explicar los cronistas es que todos los hombres por la luz de la razón, saben que hay un principio que no depende del género humano. Aquí vemos actuando el proceso de la sindéresis, es decir, esa iluminación que les era dada, ese conocimiento que les permitía ver el mundo como era verdaderamente para distinguir entre el bien y el mal y actuar de acuerdo con ello, en otras palabras, dentro de la ley natural. En esta medida, se mostró cómo los muiscas también tenían sus mitos de origen. Sin embargo, se asegura que estas creencias eran equivocadas: "(...) Es ofuscado el entendimiento y mal afecta la voluntad, aunque conozca esta verdad, como es imposible deje de conocerla, no atina con quién será verdaderamente este principio y origen suyo y de los demás" (Simón 1981, t. 3, 4: 364).

Había entonces algunos grupos que adoraban todo aquello que les pareciera hermoso de apariencia en la Creación y por esa belleza, se creía que eran deidades

dignas de culto, sumisión y obediencia, como el sol, la luna y las estrellas. Los cronistas contaron también que en otros lugares, "con mayores tinieblas y oscuridad", adoraban cosas inferiores:

> Engañados por el mismo modo, pues ha habido naciones tan ciegas que han adorado serpientes, monas, ratones, gatos y aun quien ha tenido por dioses las legumbres de las huertas... Y mis intentos por ahora no ser más de tratar la ceguera y tinieblas en que los indios de este Nuevo Reino han estado cerca de esto, pues han corrido por persuasiones del demonio, enemigo del hombre y padre de mentira (Simón 1981, t. 3, 4: 364).

Es importante tener en cuenta la insistencia, a lo largo de la crónica, en la presencia del demonio entre los pueblos americanos, pero usando el engaño. Es decir, que los indígenas eran víctimas de las mentiras del Mal que era "el mayor enemigo del hombre". No eran conscientes de quién los estaba aconsejando para que llevaran a cabo ciertos ritos y adoraran cosas diferentes al verdadero Dios creador. En otras palabras, se trataba de mostrar que no había un pacto explícito con Satanás a cambio de algunos favores, como tener poder para manejar la voluntad de los otros, o para cambiar el mundo, etc. Recordemos que la interpretación medieval de la presencia del demonio cristiano dentro de los pueblos paganos en Europa, trataba de mostrar el pacto que se hacía evidente en los aquelarres o reuniones de brujas, donde acudía el Mal en muchas formas, como la de macho cabrío, para que sus seguidores le reiteraran su lealtad, abjurando y actuando en contra de todos los mandatos cristianos, especialmente los Diez Mandamientos (Ginzburg 1994).

Continuando con el libro quinto, de Aguado y Medrano, rescatado por Simón en la cuarta de sus *Noticias historiales,* acerquémonos de nuevo a la percepción del origen del mundo que supuestamente tenían los muiscas. Cuentan los cronistas que para estos indios no había nada en el principio. Era siempre de noche y la luz estaba escondida "allá en una cosa grande, y para significarla la llamaban Chiminigagua, de donde después salió" (Simón 1981, t. 3, 4: 367). Chiminigagua para los muiscas, según lo interpretaron los cronistas, era análogo a la figura del Dios Padre católico, el omnipotente, creador de todas las cosas. Cuando empezó la luz a iluminar la tierra fue porque Chiminigagua abrió sus brazos y de este modo fue que se vio el primer amanecer. Entonces, después de esto, se dio inicio a la creación de todas las cosas del mundo, comenzando por unas grandes aves negras que fueron enviadas por todas partes "echando aliento, por los picos; el cual aire todo era lúcido y res-

plandeciente y así quedó todo el mundo claro e iluminado como está ahora". Los cronistas, por lo tanto, aseguraban que los indios no eran conscientes de que el sol era el que daba la luz a toda la tierra y había sido creado por Dios.

Ellos veían al sol, por su brillo y luminosidad, como la más hermosa de todas las criaturas y por tal razón era digno de adoración y pensaban que la luna era su esposa y compañera, "de donde les vino que aun en los ídolos que adoran, jamás es uno solo sino macho y hembra" (Simón 1981, t. 3, 4: 367). Esto es comprensible desde el punto de vista de que los indígenas no tenían ningún conocimiento de los dogmas de la fe católica, como el que de una mujer pueda nacer un hijo sin concebirlo con la participación del hombre. Por esta razón, era una rareza para los sacerdotes y en general para los católicos esta idea acerca de los orígenes.

En cuanto a la forma como se pobló el mundo, contaban los muiscas que cerca de la ciudad de Tunja, a cuatro leguas aproximadamente en un pueblo de indios que fue llamado Iguaque, después de haberse creado la luz, y haber sido creadas todas las cosas, de una laguna entre las montañas, apareció una mujer a la que llamaron Bachué o Furachogua, por las buenas obras que hizo, "porque fura llaman a la mujer y chogua es cosa buena". Ella, al salir de la laguna, llevaba un niño de la mano de unos tres años de edad y bajaron juntos por las sierras hasta el pueblo de Iguaque. Allí hicieron una casa donde vivieron hasta que el muchacho tuvo edad para casarse con ella y de esa unión, nacieron las personas que poblaron toda la tierra, pues fue muy prolífica porque de cada parto nacían de cuatro a seis hijos (Simón 1981, t. 3, 4: 368).

Luego de poblar la tierra, después de haber dejado hijos en muchas partes del mundo, ya bastante viejos regresaron a Iguaque, donde llamaron a muchas personas para que los acompañaran a la laguna de donde habían salido. Allí, Bachué les hizo una charla convenciendo a todos con sus consejos de que vivieran en paz y se cuidaran entre sí, "que guardaran los preceptos y leyes que les había dado, que no eran pocos, en especial en orden al culto de los dioses, y concluido todo se despidió de ellos con singulares clamores y llantos de ambas partes". Al final Bachué y su marido se convirtieron en dos serpientes que regresaron a la laguna y no volvieron a aparecer. Era por esta razón, explicaron los cronistas, que los indígenas hacían ofrendas que tiraban a las aguas de diferentes ríos y lagunas como en Bosa y Guatavita, pues allí habitaban sus dioses según el mito de origen (Simón 1981, t. 3, 4: 369).

Todos estos mitos eran engaños del demonio para los cronistas. Sin embargo, hay elementos similares, como que el aliento de Dios que se cernía sobre las aguas, así como el aliento de Chiminigagua que esparció la luz por medio de las aves sobre

la tierra. Más adelante, haciendo estas analogías, los cronistas mostraron "rastros que se han hallado de haber tenido luz estos indios del Reino de la ley evangélica" (Simón 1981, t. 3, 4: 373). Es decir que habían tenido un conocimiento previo del Evangelio pues ya habían sido instruidos por un apóstol que supuestamente había venido antes de los españoles. Pero después el demonio en figura de mujer, probablemente Bachué, les predicó en contra de esto y les convenció de hacer lo contrario. Es como si el demonio les hubiera borrado la memoria, que como seres humanos ya les había sido entregada por Dios desde la creación. Llegó a decirse entonces que los pueblos americanos eran descendientes de una de las tribus perdidas de Israel, lo cual fue criticado fuertemente por el jesuita José de Acosta, en sus escritos de finales del siglo XVI.

Las afirmaciones de la presencia de un apóstol antes de la venida de los españoles, las hicieron Aguado y Medrano supuestamente porque encontraron que el capitán Gonzalo Jiménez de Quesada había escrito un texto donde dijo que había visto cómo los indios ponían cruces en las tumbas de los que habían muerto por picaduras de serpientes, pero no sabían cuál había sido el origen de esta señal y por qué la tallaron en los sepulcros. También se contó cómo un hombre de cabello y barba largos, vestido con una túnica blanca, se paseó por toda la Sabana de Bogotá, enseñando cosas buenas a los indios, como el arte del tejido.

Los relatos detallados sobre los sistemas de creencias de los nativos muestran la gran preocupación de los cronistas por conocer cuál era el orden del mundo para ellos. Teniendo este conocimiento, habría menos dificultad en la enseñanza de la doctrina. De esta manera, una de las estrategias de evangelización fue hacer analogía de las deidades indígenas con los santos católicos, pues viendo que sus dioses tenían las mismas características de aquellos de los que les hablaban los doctrineros, no estarían traicionando sus creencias antiguas.

Esta idea de que los indios ya habían sido evangelizados, mucho tiempo antes de la llegada de los españoles, era muy común entre algunos cronistas. David Brading hizo énfasis en la necesidad recurrente que se puede observar en muchas crónicas, de mostrar similitudes entre los mitos indígenas y los relatos bíblicos. Por esta razón podemos pensar que en muchas oportunidades se reconstruyeron los mitos de origen para que fueran similares a los que se encuentran en el Génesis. Pero su afán no era interpretarlos de acuerdo con la estructura de pensamiento medieval, sino recrear los mitos de origen del cristianismo en América. Por ejemplo, el cronista indígena peruano Guamán Poma de Ayala, en su *Nueva crónica y buen gobierno*, que data de los inicios del siglo XVII, trató de mostrar que así como en España había una

nobleza, los incas también la tenían y que sus mitos de origen tenían mucho que ver con los cristianos. Así como Ayala, guardando las proporciones, muchos cronistas españoles quisieron crear una patria en América, argumentando en sus escritos que las religiones indígenas estaban relacionadas en esencia con la religión católica y por esta razón la madre de Jesús se había aparecido en tantas oportunidades en estas tierras, para sellar el pacto con los indígenas, para sacarlos de su equivocación. En otras palabras, se explica que la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Chiquinquirá y otras advocaciones americanas fueron las que trajeron el catolicismo a los indígenas antes que las órdenes mendicantes.

En ese afán de relacionar el pasado indígena con las tradiciones de la fe católica, y de afirmar una identidad americana por parte de los españoles, desde comienzos del siglo XVI, asegura Brading que puede verse por primera vez el surgimiento de lo que él ha llamado el "patriotismo criollo". Todo comenzó cuando los descendientes de los españoles (conquistadores, etc.) rogaban por prebendas al rey para obtener altos cargos, tanto en la Iglesia como en el Estado. Asumiendo esta tarea, ellos pretendían demostrar su gran fervor católico y la capacidad que tenían de llevar a la conversión a todos estos pueblos. Sin embargo, sus rivales fueron aquellos que migraron de la península, mucho después de la conquista y adquirieron riquezas y honores rápidamente. Además, obtenían sin mucha dificultad privilegios de la Corona. Esto causó entre los criollos un profundo rechazo hacia los españoles peninsulares (Brading 1991, 12). Para este autor:

> La intensidad misma de las guerras de conquista y de independencia, la fascinación ejercida por el espectáculo de la civilización indígena, la violencia de la polémica contra la tiranía de los conquistadores y los caudillos, el notable fervor de los primeros misioneros y de la Iglesia colonial: todos estos elementos encontraron expresión en las crónicas y las memorias que lentamente articularon la búsqueda criolla de una identidad americana. En todo momento hubo un sutil contrapunto entre las tradiciones patriótica e imperial y entre los textos primigenios de México y del Perú (Brading 1991, 15-16).

Todos estos elementos del patriotismo criollo los hemos ido encontrando en la crónica de Aguado y Medrano, sobre todo cuando hacen referencia a la labor de los conquistadores y de los doctrineros en la enseñanza del Evangelio. En esas partes mostraron cómo se había emprendido una guerra santa contra el Mal, y las diferentes estrategias que se idearon para lograr expulsarlo. Podemos afirmar

entonces que detrás de la reconstrucción de la realidad del Nuevo Mundo en las crónicas de Indias, había ese interés político de demostrar a la Corona que quienes habían llegado a conquistar estas tierras en los primeros años y sus descendientes eran merecedores de todos los reconocimientos y especialmente de tener en sus manos el gobierno de estos reinos.

Ese cuidado con el que se trataron de mostrar y describir los sistemas de creencias, es una muestra de que los cronistas vieron la complejidad del pensamiento religioso de estos grupos y trataron de comprenderlo haciendo analogías de las deidades de los panteones indígenas con los santos católicos. Es decir, trataron de descifrarlos pero a partir del orden cultural católico, incluso aprendiendo las lenguas indígenas para poder hacer más comprensible el Evangelio y los dogmas del catolicismo. Es en esta dinámica donde se empiezan a encontrar los elementos para construir una identidad americana, fundamentada en la relación de las creencias indígenas con la fe católica.

Para concluir, podemos decir que sí hubo una cierta influencia del pensamiento medieval, aunque no muy profunda, en los cronistas que observaron y posteriormente describieron a los pueblos de las Indias, pues lo hicieron desde su orden cultural, marcado por aquellas ideas. José Antonio Maraval, en el prólogo al texto de Viktor Frankl sobre *El Antijovio* de Gonzalo Jiménez de Quesada, afirma que los textos que escribieron los descubridores y conquistadores españoles eran el ejemplo más cercano al tipo humano renacentista: "Cada vez más el hecho de América se nos aparece desde la historia de España y de Europa, como el gran hecho del Renacimiento en el que la importancia de la herencia medieval no anula sino que no hace más que potenciar este carácter renacentista" (Maraval 1963, "Prólogo").

Es evidente entonces que esa influencia del pensamiento medieval, no escapó al hecho del Renacimiento. La curiosidad humana y el deseo de conocer la novedad para complementar lo que se tenía, provocó un cambio sustancial que sin duda se alimentó de lo medieval pero para superarlo. Sin embargo, y a pesar de la influencia medieval, los arquetipos de los llamados "cultos diabólicos" de los paganos en Europa no pudieron trasladarse con todos sus elementos a América, porque el orden cultural de sus habitantes era distinto y además no conocían ni al Dios católico ni a Satanás. Por esta razón era tan importante captar hasta el más mínimo detalle del comportamiento del otro. Este método permitía entregar versiones muy cercanas a la realidad de las sociedades americanas, lo que convertiría a las crónicas en los textos fundacionales de la historia del Nuevo Mundo.

Puede considerarse entonces que las crónicas serían para América el equivalente de textos épicos, como la *Ilíada* y la *Odisea*, que contienen la esencia de la fundación de la Grecia clásica, que son poemas épicos de los héroes considerados como los forjadores de la Hélade. También pueden equipararse a texto como el *Cantar del Mío Cid*, que relata las peripecias del caballero español que luchó contra los infieles musulmanes apoyando a sus reyes en el proyecto de hacer de la península ibérica, un territorio unido por la fe católica; o el *Amadís de Gaula* e incluso como *El cantar de los Nibelungos*, que son historias de caballeros movidos por el amor, en las que se reconstruyen las genealogías de las coronas de Francia, Escocia, Flandes, etc., entre otros, considerados como los textos fundacionales de la historia de Europa. Aunque las crónicas de Indias narraron las hazañas de los conquistadores europeos en las guerras contra los habitantes del Nuevo Mundo, podemos decir que esa confrontación condujo a una transformación tanto de las sociedades indígenas como de los europeos.

Como consecuencia de esos enfrentamientos van apareciendo nuevos órdenes culturales que obligaron a cambiar las percepciones del mundo y las visiones de lo propio y de lo extraño. Además, de esa observación no escaparon las opiniones sobre el comportamiento de los conquistadores, ya fuera para mostrar el gran valor de sus hazañas o también para hacer una crítica de muchos de sus comportamientos, como veremos en el siguiente capítulo.

[Imagen página siguiente] Pedro Aguado y Antonio Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". Presentación de la segunda parte de la crónica.

SEGVNDA PARTE DE

historia. que conpusso. fray Pedro. de Aguado de la horden de San francisco. de la obsservanzia. ministro. prouincial. de la prouincia de ssancta ffee. en el nuevo. Reyno. de Granada. Yndias. del mar occeano. En el qual se trata. el descubrimiento. y fundacion. de la gouernacion. y prouincia. de venezuela. Con el descubrimiento. de la isla trenidad. y fundasion. de la ciudad. de cartagena. y su gouernacion. en tierra. firme. con el alcamiento. y tirania. de lope. de aguirre. Traydor. hasta. Que fue muerto. en la gouernacion. de venezuela. por los del campo del rrey. Cuenta se todo. el discursso. del general. Pedro. de orssua. que fue muerto. Por este. Traidor. Aguirre. y en. su. en busca. de la. tierra. Que llaman

Dorado

Con licencia y previlegio Real de castilla y de las yndias

3. La realidad y el mito en *Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino*

En el presente capítulo nos acercaremos un poco más al pensamiento de nuestros cronistas a través del análisis relato de la crónica, reconociendo la riqueza etnográfica que posee. Intentaremos ver cuáles son los mitos que construyeron de sus vivencias y cuál es la realidad que subyace en ellos. Cabe aclarar que en este trabajo cuando se habla del mito se hace referencia a la imagen que se construye del conquistador como "hombre excepcional e iniciador de la civilización en la América española" retomando la propuesta del historiador norteamericano Mathew Restall en su trabajo sobre los siete mitos de la conquista española (Restall 2004). También veremos cómo en la construcción ciertos relatos biográficos se puede evidenciar una posición crítica de Aguado y Medrano frente al comportamiento de los miembros de las huestes españolas en el proceso de conquista y "pacificación", donde se contrasta la imagen del hombre excepcional, del héroe fundador, con la del villano, suma de todas las miserias humanas. Por último, veremos algunas opiniones de nuestros cronistas sobre por qué es más difícil convertir a los que viven en lugares donde aparentemente no hay gobierno y cómo por un milagro se convirtió todo un pueblo.

Los grupos de conquistadores que llegaron a lo que llamaron la Tierra Firme del Nuevo Mundo traían muchas expectativas sobre lo que iban a encontrar, pues viajaban a enfrentarse con lo desconocido, situación que les provocaba temor y ansiedad. Es necesario tener en cuenta que, al contrario de lo que se ha creído, ninguno de los hombres que acompañaron a Cortés, Pizarro o a Quesada, entre otros conquistadores, eran militares en el sentido moderno de la palabra, pues no tenían tal formación profesional y mucho menos recibían un salario por este desempeño.[1] Por esta razón, podemos decir que la mayor parte de su experiencia la habían

1 Para un análisis de los grupos de conquistadores que llegaron al Nuevo Reino de Granada ver: Avellaneda 1975.

adquirido en las luchas contra los habitantes de las Antillas durante las primeras décadas del siglo XVI (Restall 2004, 59-79). De este modo, llegaron preparados a Tierra Firme para enfrentar una guerra en otras tierras desconocidas de América. Para muchos era necesario someter por las armas a las sociedades indígenas que encontraron, pues la esperanza de estos hombres era encontrar riquezas en metales preciosos y no tratar primero de convertirlos a la fe cristiana. Esta situación generó dos tendencias en cuanto a la percepción del proceso de conquista. Por un lado estaba la posición que predominaba dentro del clero, que defendía el argumento de que los nativos debían ser convertidos en primer lugar, antes de ser sometidos por las armas. Por otro lado, estaban los grupos de conquistadores que defendían la conquista a través de la guerra.

Tenemos claro que hubo varios debates complejos que sustentaron estas dos posiciones. Ambas tendencias hicieron acopio de suficientes argumentos brindados por los teólogos y juristas que se han presentado a lo largo de este trabajo. La mayoría de los conquistadores optó por defender el sometimiento de los indios mediante la guerra, como castigo por los actos que cometían contra la ley natural. Según ellos, una gran parte o todos los grupos indígenas de América llevaban a cabo prácticas abominables y era necesaria la intervención inmediata de un pueblo "civilizado". Este modo de percibir el proceso de conquista entraba en contradicción con los argumentos del clero y particularmente con los de Bartolomé De las Casas. También con algunos intelectuales, como Juan Luis Vives, quienes habían hecho cuidadosas exégesis tanto de la teoría de Aristóteles como de la teología tomista y agustiniana, en las que se expresaban fuertes ataques contra la guerra y se criticaba a quienes la consideraban como una actividad honorable. En este sentido, se mostraba un evidente desacuerdo con el humanismo español, porque esta corriente de pensamiento concedía la misma dignidad al trabajo intelectual que a la guerra, lo que contrastaba con el humanismo desarrollado en el resto de Europa, que condenaba la guerra y exaltaba la actividad intelectual como la más digna del ser humano (Branding 1991, 73 y 101).

Un personaje que nos sirve como ejemplo de la influencia de este humanismo español es Gonzalo Jiménez de Quesada pues, así como lo hacían muchos otros conquistadores, consideraba que el oficio de la pluma y el de las armas eran igualmente dignos. Recordemos que Quesada escribió hacia 1567 una obra para defender esta posición, llamada el *Antijovio*, ya que iba dirigida contra el humanista italiano Paolo Giovio, representante del punto de vista contrario. El licenciado mostraba cómo en el mundo y especialmente en Italia se había encendido la

envidia hacia España, porque dominaba casi la redondez de la tierra, gracias a sus actividades militares:

> Pero entrando por ytalia, provincia prinçipalísima entre todas las d'Europa, se allará que no ay cosa que con más ynpaçiençia sea oyda de sus oydos que contar feliçidades bélicas y militares de los españoles, y ninguna cosa ay de mayor ynfortunio para los vnos que contar la buena fortuna de los otros, y pasa adelante tanto este negoçio, que no solamente se litiga esto hartas vezes con rrazones, sino con las manos, queriendo en fin atribuirse así la gloria de las vitorias que en nuestro tienpo a ellos les costaron poca sangre (Jiménez de Quesada 1952, 4).

Nuestros cronistas expresaron también su opinión acerca de la forma como sus compatriotas llevaron a cabo la conquista en repetidas ocasiones. Hay muchas partes de su texto que son una crítica, sobre todo de la codicia de algunos conquistadores frente a las grandes riquezas que encontraron en manos de los indígenas, expresadas en piedras y metales preciosos y de la ambición por el poder que condujo a fuertes enfrentamientos dentro de sus huestes. Es bastante complicado situar a los autores en alguna corriente clara de pensamiento. Este sigue siendo un problema por resolver, porque vemos que hay acuerdos y desacuerdos con las diferentes tendencias de pensamiento y debates que hemos mencionado y muchas veces encontramos en el texto ideas aparentemente contradictorias. Es una prueba más de que la autoría no es de una sola persona. Hay momentos en que las críticas son más fuertes, sobre todo en los relatos de los primeros tiempos de la conquista del Nuevo Reino. En consecuencia, podríamos deducir que Antonio de Medrano, quizá por haber sido testigo presencial y haber experimentado muchos de los sucesos que se relataron en la crónica, tenía una posición más crítica frente al proceso de conquista y "pacificación". También podemos decir que no le interesaba cuidarse de expresar con ciertos matices la realidad de lo que había vivido pues quería transmitirlo lo más detalladamente posible.

3.1. Los emisarios de la salvación: sus vicios y virtudes

Dentro de las formas de recrear el proceso de conquista en las crónicas de Indias se destacan dos: una es la biografía, en la que se habla de los conquistadores como personajes míticos, que vinieron a América como emisarios de la salvación a traer el Reino de Dios a estas tierras, como lo hizo Francisco López de Gómara al hablar de Hernán Cortés. Gómara quiso exaltar las proezas de Cortés mostrándolo como el

iniciador de la "civilización" entre los pueblos bárbaros de la Nueva España, a pesar de las dolorosas experiencias que vivieron y la cantidad de necesidades que había tenido que pasar para realizar tales hazañas. El impacto que causó en Gómara y en su contemporáneo Bernal Díaz del Castillo el encuentro con la ciudad mexica de Tenochtitlan, los dejó sin palabras y a su capitán lo dejó maravillado al verse frente a una ciudad semejante a Córdoba (Restall 2004, 19). Quedaron admirados de que en un mundo de salvajes fuera posible encontrar tales maravillas. De la misma forma, otro tratadista importante dentro de esta tendencia fue Juan Ginés de Sepúlveda, quien desde un panorama más amplio veía las guerras de conquista como justas y honorables porque los guerreros cristianos estaban enfrentados contra unos pueblos salvajes que muchas veces los superaban en cantidad de hombres.

Puede decirse que también encontramos ecos de este pensamiento que hace énfasis en las hazañas personales de los protagonistas de la conquista, en las *Noticias historiales* de fray Pedro Simón. Recordemos que la obra se escribió en la primera mitad del siglo XVII, aproximadamente cincuenta años después de la de Aguado y Medrano y fue el resultado de una observación tardía de hechos del pasado presenciados por otros. Se puede ver a lo largo del texto que el relato se iba construyendo a medida que se avanzaba en el recorrido de los españoles. También podemos encontrar una recurrente insistencia en mostrar el gran esfuerzo y los trabajos que los conquistadores pasaban en sus exploraciones, con un discurso bastante cuidadoso al expresar las críticas. Esto se debió quizás a que Simón no fue actor ni testigo de la mayoría de los hechos que describió. Con estos relatos, las vidas de los conquistadores se convertían en leyendas y en mitos fundadores de la América española.

Mathew Restall afirma que los relatos de los cronistas de Indias partieron de hechos verídicos, creando alrededor de ellos varios relatos míticos sobre la confrontación entre españoles e indígenas. En esta medida, plantea que una de las mejores formas de aproximarse al conocimiento de la realidad americana en la época de la conquista es analizando los relatos biográficos de las crónicas. Aunque en aquellas biografías se quiere mostrar a hombres excepcionales, capaces de enfrentar incluso al demonio, la leyenda y el mito guardan una realidad que nos muestra cómo pudieron haber sucedido los hechos (Restall 2004, 22). En este sentido, David Brading retoma en su trabajo esa construcción del mito del hombre excepcional pero haciendo un análisis que se concentra más en los aspectos políticos que se expresan a través de él. Es decir, según este autor, en las narraciones sobre las hazañas de esos iniciadores de la "civilización" en la tierra de los bárbaros americanos se hacía evidente la clara intención de lograr un reconocimiento por parte de la Corona,

para que se les permitiera tener en sus manos el dominio de estos pueblos. Todos pensaban que esto era algo que les correspondía por derecho propio, pues habían tenido a su cargo las guerras de conquista y esto significó para ellos un enorme esfuerzo. Pero debemos tener en cuenta que nuestros cronistas no eran criollos. En consecuencia, su relato no es una expresión decididamente clara del pensamiento criollo, como sí lo sería la obra del obispo neogranadino del siglo XVII, Lucas Fernández de Piedrahíta (1881). Sin embargo, sí puede afirmase que muchas de las ideas de *Descubrimiento, pacificación y población...* servirían de fundamento para el desarrollo de la idea del patriotismo criollo mucho más adelante.

La segunda forma de hacer la reconstrucción de los hechos de la conquista, ya no se basó en las peripecias de los personajes. La crónica de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, *Historia general y natural de las Indias*, es un ejemplo de ello, pues en el texto se aprecia un mayor interés por la descripción de la geografía, la flora, la fauna, lo que en la época se conocía como "historia natural" y el comportamiento de los habitantes que iban encontrando a su paso, que se conocía como "historia moral". La crónica de Aguado y Medrano tiene una estructura similar a la de Oviedo en la construcción de su relato. En *Descubrimiento, pacificación y población...* los autores tratan de mostrar un conjunto equilibrado de acontecimientos y el impacto que causó el proceso de conquista y "pacificación" del Nuevo Reino de Granada, tanto para los indígenas como para los españoles.[2]

Por ejemplo, en el capítulo XLVII del libro décimo de la segunda parte, en el relato de la expedición del "tirano" Lope de Aguirre, por el río Marañón en julio de 1561, nuestros cronistas se preocuparon mucho por describir el "tamaño y disposición" de este. Aquí podemos observar una pequeña muestra de lo detallado de las descripciones de la geografía, el clima y los pobladores. Se calculó que tenía "según estimación y parecer de los que entienden la navegación de él", desde su nacimiento hasta la desembocadura en el mar "mil y seiscientas leguas, y es tan grande y poderoso que pone admiración y espanto su grandeza". Le llamaban el Golfo Dulce, porque cuando se daban las crecientes, anegaba en varios lugares "más de cien leguas de tierra". A lo largo de sus riberas se observaban varios pueblos de indios "porque en ellas se vieron varios humos", probablemente de las chimeneas de las cocinas. También se dijo que tenía una gran abundancia de mosquitos, especialmente de zancudos, de tal forma que los españoles que transitaron por allí quedaron muy sorprendidos de cómo podían habitar allí los naturales sufriendo el

[2] Sobre la conquista del Nuevo Reino de Granada se puede consultar: Colmenares, 1997.

tormento de los mosquitos. Desde que el grupo partió del fuerte donde habitaban los Motilones, el 26 de septiembre, hasta que llegaron al pueblo de las Tortugas, hacia el mes de diciembre, hubo muy poca lluvia, por lo que concluyeron que este tiempo debía ser de verano en aquel río. Después de diciembre hubo muy fuertes vientos y aguaceros con tormentas que hacían zozobrar las canoas y ponían en gran peligro los bergantines, porque el oleaje del río era tan alto como si estuvieran en el mar. Se dijo que los indios se preciaban "de muy buenas vasijas de barro muy bien labradas y obradas pulidamente". Y que no se encontró en todo el recorrido, oro ni plata, excepto en las provincias de Carari y Mariri, "que tenían algunas orejeras y caricures los indios".[3]

El orden que siguieron Aguado y Medrano para organizar su obra fue de acuerdo con la fundación de las ciudades, comenzando desde la más antigua que se estableció en la Costa Atlántica. Tomaron como punto de partida la urbanización, que para ellos era sinónimo de "civilización". En su trabajo sobre la España imperial, John Elliott argumenta que la construcción de ciudades, el domino de los indígenas por unos sistemas que aunque estaban basados en sus organizaciones sociales fueron determinados por los españoles y el establecimiento gradual de instituciones gubernamentales, constituyeron la "segunda" y quizás la más importante conquista de América. Esta segunda conquista trajo como consecuencia el traslado de buena parte de las instituciones y los modos de vida de los castellanos a las condiciones muy diferentes del nuevo continente (Elliott 1988, 65). En *Descubrimiento, pacificación y población...*, al comienzo de la mayoría de sus libros se pone como tema principal la fundación de una ciudad: Ibagué, Pamplona, Santafé, etc. y en torno a esto todos los acontecimientos que sucedieron como los encuentros con los indios que habitaban la región, lo que les pasaba a los conquistadores y a sus hombres, etc. De este modo incluyeron la vida de los personajes que participaron en cada una de las fundaciones y se hicieron detalladas descripciones de los grupos indígenas que ocupaban cada provincia, sus costumbres y la forma como habían poblado el sitio antes de la llegada de los conquistadores.

En relación con este tema, Juan Friede apuntó que en nuestra crónica es evidente que se produjo una "descentralización del relato histórico", porque los hechos ya no giraban en torno a un solo personaje y la atención se dirigió hacia las ciudades y hacia los núcleos de población que se encontraban en el territorio: las sociedades indígenas (Aguado 1956, Friede, "Estudio preliminar", 26). Es dentro

---

3 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", 2: f. 235r.

de estos relatos donde podemos ver las críticas a los vicios y las alabanzas de las virtudes de todos los actores que participaron en este proceso. Incluso es posible que haya habido muchos ejemplos más de este tipo de críticas, pero fueron retirados del texto. Como pudo constatar Friede, hay textos de hasta ciento cincuenta páginas que faltan en la crónica, según la Tabla de Sevilla. La explicación que se dio en su momento es que la censura de estas partes pudo haber sido por el trasfondo político y moral que tenían los comentarios de Aguado y Medrano. Las constantes críticas a la administración de los españoles en las Indias, al comportamiento de algunos encomenderos y aun al de los miembros de otras órdenes religiosas diferentes a la franciscana, fueron vistas en España como algo poco conveniente y en cierta forma como un discurso peligroso que podía ir en contra de la labor española en América.

De acuerdo con Friede, la forma en que se escribió *Descubrimiento, pacificación y población...* constituía una innovación en la escritura de las crónicas de Indias porque en este texto es evidente una intención bastante crítica. Esto probablemente pudo ser consecuencia de las circunstancias que vivieron los autores, porque no fueron hombres de armas como Cieza de León o Bernal Díaz del Castillo, ni tampoco funcionarios del rey como Martín Fernández de Enciso o Gonzalo Fernández de Oviedo (Simón 1981, Friede "Estudio preliminar", 1: 24). Eran dos religiosos que tenían como objetivo principal la evangelización y no la guerra contra los nativos americanos. En esa medida, su observación pudo haber sido más aguda y cuidadosa al tratarse de la relación entre los conquistadores, las instituciones españolas y los indígenas. Quizá por esta razón la crónica posee una gran riqueza en lo que hoy se denomina la descripción etnográfica.

Sin embargo, algunos estudiosos de estos temas se cuidan de reconocer a las crónicas como textos etnográficos simplemente porque no fueron escritas con este objetivo. El relato de la crónica es otra forma de ver al otro, como escritor, y como descriptor, a su vez, de otros. Es ver la representación de la realidad del autor y la percepción de ese otro extraño a su cultura. En relación con este tema, el antropólogo Fermín del Pino Díaz afirma que dado que el antropólogo está versado en tratar con *lo otro,* culturalmente hablando, sería lógico pensar que "nuestra propia tradición" nos sirva un poco para leer algo mejor los textos ajenos, de los no antropólogos (Del Pino 1998, 144). Es necesario tener en cuenta, como señala del Pino refiriéndose a la labor del investigador frente a los textos, que algunos cronistas de América, como los del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI, describieron pueblos ágrafos. También se señala en el texto que para los etnohistoriadores, las crónicas "todavía son algo así como tumbas abiertas y sin valor" que ya han sido

exploradas y explotadas por otros y que para encontrar algo novedoso allí es necesario complementar con fuentes de archivo (Del Pino, 1988, 148). Además, para hacer una reconstrucción de las sociedades antiguas de América las crónicas han sido los documentos más utilizados. No obstante, esto no agota su riqueza.

Siguiendo con nuestros cronistas, en los primeros cuatro capítulos del libro segundo contaron cómo el emperador Carlos v en el año de 1533 envió a don Pedro Fernández de Lugo, el primer adelantado de las islas de Canaria, como gobernador de Santa Marta. El título de adelantado se lo había concedido el rey Fernando por haber conquistado esas tierras. Además, se le había dado por dos vidas, es decir, que al morir, su hijo Alonso Luis de Lugo lo heredaría.[4] Don Pedro reunió algo más de mil doscientos hombres para que lo acompañaran. Al llegar a Santa Marta envió a sus hombres dividiéndolos en varios grupos, a explorar todo el territorio. Uno de ellos estaba bajo el mando de Alonso, quien en su recorrido por los pueblos de indios de Arogare y Maruare hizo que apresaran a los dos caciques para extorsionarlos exigiendo cierta cantidad de oro por su liberación.[5] Aparte del rescate que obtuvo por los dos caciques, sus soldados también recogieron una buena cantidad, saqueando las casas de los pueblos. De este modo, calcularon nuestros cronistas que Lugo pudo haber recogido aproximadamente ochocientas libras de "oro fino",[6] es decir, unos 368 kg, en términos actuales.[7]

Cuando iban a regresar donde su padre, Alonso reunió a sus hombres y les advirtió que si no contaban nada sobre la cantidad de oro que se había reunido, les recompensaría su silencio. Pero los que se atrevieran a decir algo:

> Serían de el aborresçidos y por estremo y aun por ventura en breve castigados, pues conforme a naturaleza su padre no podía vivir mucho tiempo sin que debilidad lo acabase de consumir después de cuyos días el avia de subçeder en la governacion y como señor absoluto haria lo que quisiese y le paresçiese de sus contrarios; con estas palabras oprimio y atemorizo el animo de todos los que con el ivan de suerte que aunque despues bolvieron a Sancta Marta nunca

4 *Ibid.*, f. 55v-56r.

5 Sobre las expediciones comandadas por Alonso Luis de Lugo, se puede consultar: Avellaneda 1994.

6 El "oro fino" era el que tenía más de veinte quilates.

7 La libra castellana de la época tenía unos cuatrocientos sesenta gramos actuales.

el adelantado tuvo noticia ni supo del oro que su hijo avia avido hasta que con ello fue ido a España.[8]

La crítica del comportamiento de Alonso Luis de Lugo se hace explícita más adelante cuando se cuenta el encuentro con su padre en el capítulo cuarto. Afirmaron nuestros cronistas que en ese momento don Alonso, "con la desordenada codicia que en él había reinado", todavía mantenía atemorizada a la gente que lo acompañó para que no hablara sobre el oro y él tampoco había comentado nada a don Pedro. En lugar de eso, le había contado sobre todas las necesidades que sufrió y los grandes trabajos que había pasado en los cuatro meses que estuvo fuera de Santa Marta, cumpliendo la tarea que se le había encomendado. Luego de esta charla, se marchó secretamente a España con todas las riquezas, dejando a su padre cargado de deudas, al punto de tener que vender muchas de sus propiedades para poder cumplir con los "maeses y señores de los navíos".[9] De este modo, el hecho de contar lo sucedido, muestra el desacuerdo que los autores de la crónica sentían por la actitud de Alonso frente a su padre, que según su juicio "era hombre de gran verdad".[10] Sin embargo, más adelante mostraron que a pesar de sus defectos, era necesario mantener el respeto por las autoridades españolas, pues cuando murió el adelantado y lo sucedió su hijo Alonso en el título y en el gobierno de Santa Marta, Aguado y Medrano hablaron de él con el mismo respeto con que trataron a don Pedro.

En el capítulo decimotercero del libro cuarto reafirmaron su rechazo por este comportamiento cuando relataron cómo Alonso trató de vender su cargo de gobernador. Todo sucedió mientras Hernán Pérez de Quesada, hermano de Gonzalo Jiménez de Quesada, estaba en la "calamitosa" jornada de la búsqueda del "Dorado". En ese momento, "le vino al Nuevo Reino otra casi tan trabajosa aflicción" con la llegada del adelantado don Alonso, cuyo padre "por su gran bondad y cristiandad" se había conocido como "el bueno". El general Gonzalo Jiménez, como le llamaban nuestros cronistas, se encontraba mientras tanto en España dándole un informe al rey de sus descubrimientos en el Nuevo Reino. Allá se encontró con don Alonso, quien se había casado con una dama de la familia del comendador mayor Francisco de los Cobos, "y por esta vía vuelto a la gracia del emperador" (Carlos V), razón

8 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", f. 62r-v.

9 *Ibid.*, f. 67v.

10 *Ibid.*, f. 67v.

por la que le fue concedida la licencia de suceder a su padre en la gobernación de Santa Marta y también le correspondió la administración del Nuevo Reino, recién descubierto por el general Quesada, quien había sido uno de los subalternos de don Pedro.[11]

Viendo esto, el general negoció con Lugo para que le vendiera o le cediera el derecho a la gobernación del Nuevo Reino, pues aquellas tierras habían sido descubiertas y exploradas por él. Además, sus hombres todavía se encontraban en ese momento pacificando a los indígenas que habitaban en ellas. Después de negociar, finalmente concertaron el precio en algo más de veinte mil ducados,[12] de los cuales Jiménez adelantó doce o trece mil al adelantado para que se hicieran las escrituras. Sin embargo, Lugo fue aconsejado por Cobos, su suegro, de no entregar esa administración que le correspondía por derecho y que más bien fuera a reclamarla. Entonces deshizo el trato con Quesada, pero no le devolvió el dinero y viajó al Nuevo Reino, formando primero un ejército en el Cabo de la Vela para ir a tomar posesión del gobierno, que en ese momento estaba en manos de Pérez de Quesada.[13]

Para emprender el viaje tomó sin autorización dinero y piedras preciosas de la Real Hacienda, lo que causó mucho disgusto al rey, quien obligó a Lugo a devolver lo que había tomado sin permiso. El interés de Lugo eran las grandes riquezas que, según escuchó, había en esa tierra. Cuando llegó, fue muy bien recibido por Gonzalo Suárez Rendón quien estaba a cargo del gobierno de la tierra, pues Hernán Pérez de Quesada estaba en la "jornada del Dorado". El gobernador recorrió todos los pueblos de indios que pudo entre 1543 y 1544, sacando de ellos la mayor cantidad de oro posible y para obtener más hizo que los encomenderos renunciaran a sus repartimientos y los vendió después "a quien quiso y le pareció más por precio que por méritos", como escribieron con disgusto Aguado y Medrano, pues pensaban que las encomiendas debían ser entregadas a las personas que hubieran hecho méritos para ello y no a los que mejor pagaran. Cuando regresaron Hernán y su hermano Francisco de Quesada, se opusieron al gobernador y criticaron su comportamiento, por lo cual fueron enviados a la cárcel y lo mismo se hizo con todos los que se pusieron en su contra. De regreso a Santa Marta, se enteró de la

---

11 *Ibid.*, f. 190r-191v.

12 Veinte mil ducados equivalen a unos 18.750 pesos de veinte quilates, es decir, unos 4,07 kg. Los ducados valían 375 maravedís, los pesos de veinte quilates cuatrocientos maravedís y un peso equivale a unos 4,6 gramos de oro.

13 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", f. 192 r.

llegada del licenciado Miguel Díaz de Armendáriz, quien le haría un juicio de residencia. De este modo, Lugo desvió su camino hacia el Cabo de la Vela y de allí huyó a España con toda la riqueza que había sacado del Nuevo Reino reafirmando de ese modo la impresión que se tenía de él en esas provincias como una persona de no muy buenos sentimientos y dominado por una desmedida codicia.[14]

En el capítulo quinto del libro segundo, los cronistas contaron que Gonzalo Jiménez de Quesada había viajado varios años antes con el adelantado Pedro Fernández de Lugo y había sido su teniente general. Quesada se había ofrecido para hacer un viaje hacia el interior por el río Magdalena y así fue como se dio inicio al descubrimiento y colonización del territorio que luego se llamó Nuevo Reino de Granada. Aguado y Medrano hablaron de este personaje como un hombre que a pesar de haber sido criado entre las letras, el sosiego y el reposo del estudio: "(...) Moraba en el un vigor y excelencia de animo y buena fortuna que le comvidaba a abraçar aquesta trabajosa y dificultosa empresa y a tomar entre manos el descubrimiento y jornada de los nascimientos del rio grande de la Magdalena [en abril de 1536]".[15]

Los cronistas alabaron este ofrecimiento de Jiménez de Quesada porque en la gobernación de Santa Marta se estaba pasando en ese momento por una grave crisis por falta de alimentos y muchos españoles se habían muerto de hambre. Consultando a ciertos conquistadores "viejos", dieron el consejo de enviar esta expedición porque según se habían enterado, en esas tierras había muchas riquezas en metales preciosos que servirían para aliviar la crisis.[16] Por esta razón, todos quedaron inmensamente agradecidos ante la actitud de un hombre que no tenía el carácter de conquistador, pero asumió el reto con el fin de ayudar al gobernador.

Más adelante, la personalidad y el carácter de Quesada, se siguen exaltando. Al regresar al Nuevo Reino, diez años después de haberse ido a España, a dar cuenta al rey de sus descubrimientos, Carlos V le dio el título de mariscal del Nuevo Reino, con tres mil ducados de la caja real, "los cuales mandó que se le diesen en demoras de indios que fuesen vacando". Entonces, para que recibiera el pago, le encomendaron varios grupos indígenas. Esta renta según uno de nuestros cronistas (probablemente Medrano), fue muy merecida: "Y aunque la renta se le acrecentase me parece ser

---

14 *Ibid.*, f. 196r.

15 *Ibid.*, f. 67v-68r.

16 *Ibid.*, f. 68v.

merecedor dello y de mucho mas pues sus travaxos y serviçio que en descubrir y conquistar esta tierra del Nuevo Reino hizo al Rey lo mereçia".[17]

En algunas partes también se contrasta la personalidad de los dos hermanos Gonzalo Jiménez y Hernán Pérez, argumentando que el segundo mostraba mucha codicia y había administrado mal el Nuevo Reino cuando Gonzalo viajó a España.

Otra comparación interesante resulta cuando se habla en la segunda parte de la crónica de las personalidades de Pedro de Orsúa y Lope de Aguirre, pues la imagen de Orsúa fue construida como la de un héroe, de muy buenas costumbres y la de Aguirre como un tirano traidor "famoso por su iniquisima y abominable severidad".[18] Pedro había nacido en un pueblo llamado Orsúa, junto a Pamplona en el Reino de Navarra. Cuentan nuestros cronistas que había sido y "tenido por caballero de solar conocido señor de la casa de Horsua de donde el tomo el apellido".[19] Cuando murió a manos de Lope de Aguirre en 1561 durante la jornada que dirigió por el río Marañón (Amazonas), tendría aproximadamente treinta y cinco años. Los cronistas lo describieron de esta forma: "Hera de mediana dispusicion algo delicado de miembros aunque vien porpocionados para el tamaño de su persona tenia la cara alegre blanca y de muy buen parezer la varva taheña vien puesta y poblada, y mediante la vuena porpocion que en su cuerpo tenia era tenido por gentil honbre".[20]

Vemos cómo desde la descripción de su aspecto físico se dedujeron rasgos de su personalidad. Además le atribuyeron ser un buen interlocutor en las conversaciones y a esto se sumaba la amabilidad con sus soldados. Esto le hacía conseguir bastante gente para que lo acompañaran en sus campañas de conquista. También se le alabó mucho la apariencia y la pulcritud de su atuendo. La siguiente cita puede resultar un poco extensa, pero se pone acá para mostrar detalladamente las expresiones que usaron los cronistas para describir a Orsúa:

> Hera más misericordioso que justiciero y preciavase mas de disimular con los soldados y moderar los castigos que merecian, conmutandolos en cosas leves y onestas, que no castigallos con rrigor sirvio siempre a su rrei y señor con toda

17 *Ibid.*, f. 208v.

18 *Ibid.*, 2: f. 61v. La profesora alemana Ingrid Galster ha publicado recientemente un trabajo sobre el tratamiento que se ha dado a la imagen de Lope de Aguirre a lo largo de la historia: *Aguirre o la posteridad arbitraria* (2011).

19 Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", 2: f. 208r.

20 *Ibid.*, 2: f. 208r.

> legalidad y lealtad de suerte que jamas se presumio del que le pasase por pensamiento hazer cosa que no deviese contra el servicio del rrey Era astuto yngenioso en las cosas de la guerra curo siempre estorvar y evitar que no se hiciesen demasiadas crueldades a los yndios antes procurava vuenos medios y con dadivas atrahellos a su amistad y conformidad fue siempre muy querido y amado en las conquistas en que anduvo de los soldados por los muchos terminos de mucha crianza que con todos usaba tanto que nunca se allo ha ver dicho palabra descomedida ni desonesta a ninguno como se a dicho al que muy gran pena merecia le dava un leve castigo hera liberal en el dar y mucho mas en el ofrezer si tenia necesidad de jenteturole la jurisdiccion de su govierno y jornada tres meses y seis dias, porque se embarco en su astillero a los veinte y seis de septiembre de mil y quinientos y sesenta matáronle sus soldados el primer día de henero de mil y quinientos y sesenta y uno.[21]

Este relato biográfico es un claro ejemplo de la construcción del mito del hombre excepcional, como hizo Gómara con Cortés, al que se le opone el mito del villano, codicioso y asesino. Con estos adjetivos fue descrito Lope de Aguirre, quien según nuestros cronistas y muchos otros que hablaron de él, en todas sus jornadas y en todos los sitios que visitaba, dejaba a su paso una estela de desolación y muerte porque atacaba indiscriminadamente a indios y españoles sin importarle que fueran mujeres o niños. Él y su ejército fueron muestra de la maldad de algunos españoles.

Los finales de Aguirre y Orsúa los ponen nuestros cronistas dentro del contraste entre la justicia y la injusticia pues Aguirre se merecía el final que le tocó pero el general Orsúa no. En el mes de agosto del año de 1561, Lope de Aguirre pasó con sus hombres después de su travesía por el río Marañón, a la isla Margarita, llegando al puerto de la Burburata, en el actual territorio venezolano. Allí encontró poca resistencia de sus habitantes al saqueo que hizo. Por esta razón se quedó un tiempo domando yeguas y potros para seguir su recorrido, "haciendo todos los daños que podía con sus marañones en los ganados y otras haciendas que los vecinos por allí tenían", contaron nuestros cronistas. Su plan era llegar hasta el Nuevo Reino de Granada. En su recorrido pasó por la Nueva Valencia, donde llegó indispuesto y enfermo. Allí también él y sus hombres saquearon todas las casas "y sus soldados comenzaron a buscar qué robar y echar a perder", encontrando bastantes cosas de valor, pues los habitantes de la ciudad no alcanzaron a protegerse debido a que

---

21 *Ibid.*, 2: f. 208v.

fueron advertidos muy tarde de la llegada de este grupo de hombres. Lo que hicieron fue esconderse en los montes cercanos. Sin embargo, los soldados de Aguirre, "esparciéndose con su desordenada codicia y costumbre", en su búsqueda de objetos de valiosos encontraron algunas mujeres de vecinos principales y las trajeron a poder de su capitán.[22]

Las noticias de estos acontecimientos llegaron a oídos del gobernador Pablos Collados, quien residía en la ciudad de Tocuyo, enterándose al mismo tiempo de que Aguirre iba muy enfermo. El gobernador Collados reunió algunos hombres que fueron comandados por Gutierre de la Peña, junto con Diego García de Paredes para que se enfrentaran a Aguirre y aunque no lo derrotaran "a lo menos hiciesen alguna ostentación de suerte que no pasase tan desvergonzadamente como pensaba". Aparte, mandó pedir ayuda a Pedro Bravo de Molina, justicia mayor de Mérida. Allí se reunieron todos los soldados y dejaron que Aguirre se protegiera en un "cercado". Cuando él y sus hombres estuvieron todos juntos les prendieron fuego y en octubre de 1562 fue ultimado con dos tiros de arcabuz, le fue cortada la cabeza y su cuerpo descuartizado y repartido por varios lugares como escarmiento para otros que quisieran imitarlo. Para nuestros cronistas el final de este tirano fue muy merecido, pues le había hecho mucho mal a varias poblaciones de Venezuela y el Nuevo Reino.[23]

La crueldad y los comportamientos abominables contra los indios, también fueron condenados por nuestros dos franciscanos. En el capítulo diecisiete del libro segundo de la segunda parte, nos contaron un acto abominable que cometieron los hombres de Jorge Espira, gobernador de Los Choques, cerca de la península de Coro en Venezuela, a quien le había sido encargada la persecución de Nicolás de Federmán, para castigarlo por su comportamiento. Cierto día, yendo hacia Coro, a cumplir con su tarea, Espira y sus hombres muy cansados y hambrientos, sin haber logrado nada hasta ahora, "caminando con esta calamidad llegaron a un poblezuelo pequeño, cuyos moradores se estaban en sus casas por no haber sentido la vuelta de los nuestros con tiempo". Sin embargo, alcanzaron a esconderse en los alrededores, pues los españoles iban tan cansados y estropeados "que ni estaban para ofender ni defender ni seguir ningún alcance". Jorge Espira se alojó en este pequeño pueblo, donde encontró algunos alimentos con que sustentarse, como papas y yuca. Estando allí, cuatro soldados que caminaban por el lugar, buscando cosas de valor

22 *Ibid.*, 2: f. 62r-v.

23 *Ibid.*, 2: f. 62v-63r.

que hubieran dejado los indios, encontraron un niño de aproximadamente un año de edad a quien probablemente su madre había dejado escondido para protegerse y seguramente regresaría por él. A continuación narraron los autores con mucha indignación que:

> Estos soldados al exemplo de los canibales o carives gente del Brasil que tienen por gran felicidad sustentarse de carne humana pareciendoles que con aquella criatura mitigarían algun tanto el furor de su deshordenada hanbre la mataron que según pareçio estaba muy gordita y de carnes muy mantecosas como la leche de las mugeres las suele criar y comiendose luego el asadurica asada sobre las ascuas o brasas del fuego pusieron su olla a cozer con la cabeça y manos y pies y una parte del cuerpo de cuyo caldo o bordio habian estos carives soldados hecho ya sus migadas o sopas con ajgi.[24]

Una india cristiana y ladina, a quien le dio el olor de lo que se cocinaba fue a ver lo que era, porque estaban ausentes sus dueños, y al darse cuenta de lo que pasaba, fue rápidamente a avisarle a su amo. De este modo, el hecho llegó a oídos del gobernador Jorge Espira, y evidentemente muy disgustado, porque también había comido de ese caldo, quiso castigar con pena de muerte a los que habían cometido tal atrocidad. Pero por los ruegos de muchos y porque necesitaba la gente que llevaba, no les dio el castigo que merecían. Los hombres continuaron su camino y más adelante, uno de los cuatro soldados que participó en el atroz crimen del niño cayó en una penosa enfermedad. Muchos de los que lo vieron en ese estado, contaron que cuando estaba para morir, "estuvo penando y basqueando tres días sin poder hacerlo", y solo hasta que manifestó y confesó públicamente con lágrimas en los ojos y señales de arrepentimiento por aquel terrible delito, pudo morir. Al final de este relato se deja clara la intención de haberlo contado, haciendo un análisis del comportamiento de muchos españoles con los indígenas y el castigo que habrían de recibir por tales abominaciones. Es interesante ver los términos en que se expresaron para condenar lo sucedido, razón por la cual la cita es un poco extensa:

> E apuntado esto aqui para que vean los que son crueles y carniçeros e imitadores de los abominables exemplos de crueldad que no solo en la otra vida seran castigados conforme a sus maldades pero que en esta veran el principio de sus

[24] *Ibid.*, 2: f. 33r.

> tormentos… y lo hemos visto en algunas personas que usando con mas rigor de crueldad del que es permitido a sus oficios de soldado en las conquistas y pacificaciones de nuevas poblazones se han bañado no solo sus crueles espadas y manos y brazos como suelen decir hasta el codo pero lo interior de sus animos en sangre humana derramandola sin causa ni necesidad cuyas maldades asi mismo delante de nuestros ojos han sido castigadas por permision divina viniendo por vías no pensadas a poder de indios donde han recibido crueles muertes y algunos han sido sepultados en las entrañas de los propios indios en venganza del daño que de ellos recibieron.[25]

Hay muchos otros momentos en el texto donde se quiso dar una enseñanza, dando opiniones sobre el mal comportamiento de algunos soldados. Pero también hay otros momentos donde encontramos sucesos curiosos como el que se cuenta en el capítulo cuarto, del libro cuarto, de la segunda parte. En esta historia, una valerosa mujer española peleó con espada casi hasta el amanecer contra un indio que la quiso atacar pues los hombres de la casa habían salido a enfrentar a otros que venían con él.[26]

En la isla de Trinidad, en el tiempo que estaba Antonio Sedeño como gobernador, un indio se acercó a espiar una población para tener noción de cuántos españoles había en los alrededores. Serían cerca de las tres de la tarde y en ese momento la mayoría de la gente estaba haciendo la siesta. Solo una mujer estaba sentada en la puerta de su casa. Al verla sola, el indio se le acerco y empezó a "retocarla y a quitarle la labor de las manos". La mujer, muy enojada por tal atrevimiento, buscó un palo y sin pedir auxilio a su marido golpeó al desvergonzado hasta que lo ahuyentó. Sin embargo, el indio se fue a llevar noticias a los demás de la poca resistencia que había encontrado en el lugar, animándolos a atacar por sorpresa a los españoles. De este modo pudo reunir un buen grupo de gente y pasados dieciséis días llegaron por la noche para encontrarlos durmiendo de nuevo con la intención de que fuera más fácil matarlos a todos sin mucho esfuerzo.[27]

Ante el ataque, los españoles salieron inmediatamente de sus casas y tomando sus caballos fueron a hacer frente a "sus contrarios". El personaje que había sido golpeado por la mujer, se fue con otros cinco compañeros a buscarla para vengarse por los golpes que le había dado. La mujer, que estaba sola, al sentir el ruido que

---

25 *Ibid.*, 2: f. 33v.

26 *Ibid.*, 2: f. 66r.

27 *Ibid.*, 2: f. 66r-v.

hacían sus atacantes, tomó una espada y se puso una almohada en el pecho para defenderse de las flechas. De este modo se acercó a la puerta de su casa: "Y con animomas varonil que de mujer defendio valerosamente a aquellos iniques barbaros que no le entrasen dentro hiriendoles con el espada tan diestra y animosamente que aunque estuvieron alla más de tres horas haciendo todo su posible por ganar la puerta y entrar dentro jamas lo pudieron hazer con sola la resistencia que aquella buena mujer les hazia".[28]

Aunque le lanzaron muchas flechas, la almohada en el pecho la protegió de ellas. En ese momento ella vio que un soldado pasaba por allí y le gritó pidiendo ayuda, pero iba muy herido y murió sentado más adelante cerca del establo. Ya casi llegando el amanecer, los españoles pudieron vencer a sus adversarios y regresaron a sus casas gritando "¡Santiago, Santiago!", como signo de victoria. Los indios que estaban luchando todavía con la valiente mujer, huyeron al escucharlos, sin poder vencerla.[29]

Por las emociones tan fuertes, después de la huida de los atacantes "fue tanto el placer que sintió que, como muchas veces suele acaecer con los dos extremos de placer y tristeza, se le cubrieron las telas del corazón y cayó amortecida en el suelo".[30] Pero había sido un desmayo y cuando volvió en sí se quejó de la inhumanidad del soldado que no había hecho caso a sus gritos pidiendo ayuda. Sin embargo, cuando fueron a buscarlo, lo encontraron muerto cerca de la casa por las heridas que tenía. Al final del relato se escribió con mucha euforia: "Fue tan valeroso este hecho de esta varonil muger que cierto es digno de que se haga particular mención della y de su nombre el qual quisiera saber para estamparlo en este lugar con letras de oro".[31]

En nuestra crónica hemos podido ver cómo Aguado y Medrano se preocuparon por describir todo el panorama del proceso de conquista y pacificación. En cada acción, en cada hecho, ninguno de los actores escapó del relato. Hubo mucho cuidado por ejemplo en reconstruir la forma de hacer la guerra que tenían los indígenas, desde el atuendo, hasta las armas que usaban y el efecto que estos comportamientos causaron en los españoles para idear las estrategias de defensa y ataque. Siempre se mostró que por causa de las equivocadas estrategias fundamentadas en las creencias de los indios perdían los enfrentamientos. Por esta razón y por

---

28 *Ibid.*, 2: f. 66v.

29 *Ibid.*, 2: f. 67r.

30 *Ibid.*, 2: f. 67r.

31 *Ibid.*, 2: f. 67r.

el temor que les causaba la superioridad de los españoles, sobre todo por los caballos, muchas veces los recibieron con amabilidad, para que no les causaran ningún daño, ya que habían sabido que en los enfrentamientos se había derramado mucha sangre.

3.2. Unas leyes que no se cumplieron y una Real Audiencia que no comenzó bien

Hacia 1540, el emperador Carlos V tuvo conocimiento de los acontecimientos que propició Francisco Pizarro en el Perú y también de la brutalidad de algunos conquistadores, por las noticias que le llegaron en la *Brevísima relación* escrita por De las Casas. En la introducción, el famoso dominico le encomendaba al príncipe Felipe, hijo de Carlos V, que procurara hacer conocer a su padre estos hechos. Pues era de esperar que por su espíritu católico, Su Majestad pusiera freno a las barbaridades que los conquistadores estaban cometiendo. Debido a ello se hicieron las "Leyes Nuevas" de 1542. En ellas se prohibían los servicios personales y se estableció que las encomiendas no podían durar más de una vida. Tanto en la Nueva España como en Perú se trató de aplicarlas y hacerlas cumplir, pero sin ningún éxito.

En el Nuevo Reino de Granada nuestros cronistas contaron que el licenciado Miguel Díaz de Armendáriz, quien había llegado como gobernador de Santa Marta y tenía como tarea el juicio de residencia a Alonso Luis de Lugo y su pariente Lope Montalvo de Lugo, fue quien "metió las nuevas leyes que el cristianísimo emperador don Calos, hizo y ordenó a favor de los indios en la ciudad de Barcelona el año pasado de mil quinientos cuarenta y dos".[32] En estas leyes se prohibía que los indios fueran esclavizados, pues desde el año de 1504 hasta ese momento los indios se habían esclavizado:

> Y comprabanse y contratabanse como tales sin guardar en ello ninguna horden de las que el rreyhavia dado y la causa de hazerse los yndios esclavos procedio de que al principio que las yndias se descubrieron los yndios de la costa de Tierra Firme y de algunas islas mataron algunos frailes de todas hordenes sobre lo qual ovo en España congregacion de religiosos y personas doctas de la horden de Santo Domingo.[33]

32 *Ibid.*, 1: f. 199v.

33 *Ibid.*, 1: f. 200r.

El análisis que hicieron Aguado y Medrano de la junta de Burgos de 1512, en la que participaron Vitoria y sus estudiantes, todos de la orden de Santo Domingo, es muy interesante, pues prácticamente afirmaron que como resultado de los debates de esa "congregación" fue que los indios fueron esclavizados. Es uno de los momentos en que alcanzamos a percibir las disputas que había entre dominicos y franciscanos. De este modo contaron que:

> [Los dominicos] persuadieron al Rey que por muchas causas que Gomara trata en la ystoria General de las yndias que devian ser esclavos el Rey como se lo aconsejaban tantas personas y tan doctas vino en ello ya digo poniendo ciertas hordenanças y condiciones que havian de preçeder para que justamente fuesen esclavos de las cuales ninguna se guardava.[34]

Sin embargo, según Aguado y Medrano, poco después de esto los mismos dominicos persuadieron al rey de que anulara ese "mandato" para que se les restituyera a los indios su libertad, como vasallos que eran de la Corona. Nuestros cronistas tuvieron cuidado de hacer la salvedad de que aunque en el Nuevo Reino no se esclavizaron los indios como sí había sucedido en las islas Antillas, se usaba entre ellos "una manera de opresión", pues se traían del Perú unos indios que llamaban "anaconas" y los vendían como sirvientes "lo cual estorbó esta ley". En este tiempo en el Nuevo Reino, según nuestros cronistas, el uso de los indios en servicios personales era muy común y para Aguado y Medrano era una situación de opresión muy grande para ellos. En esta parte encontramos una fuerte crítica a esta práctica tan acostumbrada en estas tierras. Decían incluso que en la cuestión de matar indios, los conquistadores no creían que "se cometiera pecado" y además de ello, eran dignos de "galardón" por hacerlo, y que por esta razón: "Todas estas cosas que consigo trajo Miguel Diaz causaron alguna pesadumbre a los españoles y encomenderos... por ylles la mano en la libertad que antes tenian de tratar los yndios como querían oprimiendolos en los servicios personales en mas de lo que se sufria y en lo de las demoras en mas de lo que podian dar".[35]

Estas situaciones eran vistas con mucha preocupación, pues los indios no tenían tiempo de recibir la doctrina, lo que provocó fuertes enfrentamientos entre doctrineros y encomenderos. En estos momentos de inconformidad y de disgusto,

[34] *Ibid.*, 1: f. 200r.

[35] *Ibid.*, 1: f. 200 v.

vemos un relato de la realidad despojado de la carga mítica que exaltaba el conjunto de virtudes, que en estas partes del relato se vieron opacadas por los vicios que cambiaban el sentido de la labor cristiana y abrían las puertas de la codicia y la ambición de poder. De muchas formas se intentaron aplicar y hacer cumplir estas leyes sin ningún éxito, y por el contrario, en muchos lugares se provocó la cólera de los encomenderos como sucedió en Perú.

El virrey Blasco Núñez de Vela fue enviado con la misión de aplicar y hacer cumplir las "Leyes Nuevas", pero, como dijeron nuestros cronistas, estas habían causado una gran molestia en los encomenderos pues se les estaban quitando muchas de las libertades a las que ya estaban acostumbrados. Por esta causa se rebelaron contra ellas en 1544, ocasionándole la muerte al virrey. Estos acontecimientos fueron conocidos por el licenciado Armendáriz, quien solo se encargó de publicarlas en el Nuevo Reino pero no de hacerlas cumplir, por temor a que se repitieran aquí los hechos del Perú, "y así aunque Miguel Diaz trajo estas tan justas y santas leyes al Reino en ninguna manera pudieron ser cumplidas".[36] Lo único que se acató y se cumplió fue que los indios no debían ser esclavizados ni explotados con extenuantes jornadas de trabajo. El licenciado Armendáriz gobernó por seis años, hasta que el rey ordenó la instalación de la Real Audiencia en Santafé.

Desde que Gonzalo Jiménez de Quesada descubrió la tierra de los muiscas hasta el año de 1550, el Nuevo Reino fue administrado por la Audiencia de Santo Domingo. Sin embargo, la distancia hacía muy complicada esta administración y todos los procedimientos en cualquier caso eran demasiado lentos. Además, los largos recorridos para llegar a Santo Domingo significaban muchos peligros, pues los territorios no eran todavía muy conocidos por los españoles. Los primeros oidores que llegaron a Santafé fueron los licenciados Góngora y Galarza. Una de las funciones principales de la Audiencia era vigilar que los encomenderos estuvieran ocupándose de procurar bienestar a los indígenas, tanto en la instrucción de la fe como en no cobrarles tributos exagerados, ni obligarlos a trabajos excesivos. Para este control se hicieron las visitas de la tierra que consistían en que un oidor hacía un recorrido por las encomiendas interrogando a los indios sobre estos temas. En algunos apartes se describió cómo el pago del tributo no era novedad para ellos, pues antes lo hacían con sus "señores". Los oidores no hicieron una nueva tasación del tributo. Al final del capítulo dieciséis del libro cuarto, en el balance que hicieron Aguado y Medrano de la administración de Galarza y Góngora expresaron:

36 *Ibid.*, 1: f. 201 r.

"El tiempo que governaron los dos oydores solos tuvose entre los vezinos por feliz y bienabenturado a causa de que con todos los subcesos por feos y crueles que fuesen echos contra yndios los disimulaban y no se pusieron en hazer cosa que les fuese molesta ni pesada".[37]

Con esta afirmación podemos decir que los encomenderos se sentían cómodos con el gobierno de estos dos oidores, porque al parecer estuvieron atentos a favorecerlos y tal vez una de las razones fue que no hicieron la retasa del tributo, con lo que permitieron que se siguieran pidiendo grandes cantidades de oro, mantas y otras cosas. También se hace evidente en esta parte una fuerte crítica a los primeros oidores de la Audiencia. Estas críticas no cesaron con el fin de la administración de Galarza y Góngora, pues sus sucesores Briceño y Montaño tampoco fueron del total agrado de nuestros cronistas. Con respecto a Montaño se escribió:

> Entro Montaño en Santafee el año de cinquenta y tres por Corpus Christi y en tomando la bara en la mano luego dio muestras de hombre arrogante y sebero y en su mandar absoluto envio sobre la residencia presos a España a Gongora y Galarça [...] Y su maldad fue tanta que quiso conspirar contra el Rey cuyo juez hera y alçarse con la tierra aprovechandose de la ocasion que la fortuna le puso en las manos".[38]

La ambición por el poder que tenía Montaño era uno de los vicios que más se condenaron en la crónica. Según se cuenta, la única obra "buena" de Montaño fue la construcción de un camino en el pantano de Fontibón, pues hasta ese momento era muy difícil el paso por allí y cuando el río se crecía hacía muchos estragos. Briceño y Montaño estuvieron en la Audiencia de Santafé hasta 1558, cuando ya habían llegado el licenciado Tomás López y el licenciado Juan Maldonado. Montaño fue juzgado por rebelión y condenado a muerte, siendo ejecutado en Madrid.

Este olvido de la virtud, causado por del deseo de poder, no solo fue mostrado como recurrente entre los conquistadores, sino también en algunos mestizos y varios de los gobernantes indígenas de los que se contaron los enfrentamientos que había entre ellos por ser caciques y tener como sujetos a otros de los pueblos vecinos. Así lo vimos al comienzo de este trabajo, con los sucesos entre Tapiparabona y Videburare, quienes pretendieron utilizar a los españoles para

---

37 *Ibid.*, 4:17, f. 209v.

38 *Ibid.*, 4:18, f.210r.

lograr sus cometidos. También se contaron otros ejemplos de enfrentamientos por el poder entre los caciques muiscas. En el caso de los españoles, Aguado y Medrano lamentaron que en tantas ocasiones los vicios le ganaran tanto terreno a las virtudes, sobre todo entre los cristianos.

Al parecer, por lo menos Aguado tenía en su mente lo que debía ser una sociedad "ideal" en América. En primer lugar, debería ser guiada por los preceptos de la fe católica; en segundo lugar, que los gobernantes en el caso de los españoles fueran descendientes de los conquistadores y en el caso de los indios de sus señores naturales. Cada "república" tanto de indios como españoles, debía cumplir un papel: los blancos debían evangelizar, educar en las costumbres cristianas y a cambio los indios debían trabajar, obedecer, educarse y pagar los tributos. Cada grupo debía ser gobernado por su propia gente y no por gente mestiza. Esta opinión la encontramos en las declaraciones que dio el cronista cuando fue citado como testigo en 1574 durante el proceso contra el cacique mestizo de Turmequé, don Diego de Torre. Allí fray Pedro Aguado, provincial de la orden en ese momento, opinó de una forma muy contundente que los mestizos no debían en ningún modo ser gobernadores de los indios.[39]

La pregunta número quince del interrogatorio indagaba sobre la no conveniencia, ni para la Corona ni para la conversión de las Indias, y muchos menos al bien de los naturales, de que un mestizo fuera cacique. Aguado respondió que de ninguna manera convenía que los mestizos fueran caciques, pues estaba seguro de que el daño sería general así para los españoles como para los indios. Porque la opinión que tenía de los mestizos es que eran "salteadores y atrevidos". En contraste, los indios eran gente más pacífica y decente "y cuanto más tuviesen cacique, tanto serán más trabajadas y tributadas y quintadas sus haciendas". Además veía otro perjuicio mayor pues creía que los caciques seguían practicando en secreto sus religiones porque "debajo de aquello les dan sus tributos y hacen sus sementeras y luego sus borracheras como tienen de costumbre". Y si los mestizos participaran en ello, sería un gran daño para la conversión de los indios, además de otros inconvenientes que se presentarían si fueran caciques. Por esta razón argumentaba con mucha vehemencia que de ninguna manera se debía permitir a los mestizos gobernar, por el contrario se le debería pedir a la Corona una ley que pusiera "el remedio para que no lo fueran", y también que la Real Audiencia debería proveerlo.[40] Lo que podía temer

[39] Archivo General de la Nación (Bogotá), *Caciques e Indios*, 20, f. 531r.

[40] *Ibid.*, 20, f. 542r.

el provincial era un desorden social, en el cual, por causa de los mestizos, los indios perdieran demasiado de lo que se había logrado en el proceso de su conversión.

3.3. El milagro de Cogua. Rebeldes y dóciles: la concepción del bárbaro según Aguado y Medrano

El señor Antonio de Toledo, siendo alcalde de Mariquita, salió a reconocer el territorio con sus hombres y en ese recorrido llegó hasta la tierra de los indios muzos y los colimas, hacia el año de 1560. Como el territorio era algo "áspero", no pudieron bajar con sus caballos y se fueron a pie. Los indios tenían la tierra llena de unas puyas que untaban con un veneno muy poderoso. Como iban a pie, don Antonio y un soldado "se empuyaron", pero les curaron rápido las heridas, cortando la piel que se había infectado. Toledo se detuvo mientras se sentía mejor y envió a uno de sus hombres a buscar un sitio donde se pudieran alojar. Al encontrarlo se asentaron allí y llamaron a los indios "para que fuesen sus amigos", pero no acudieron al llamado. Allí estuvieron ocho días, en los que don Antonio se agravó y quiso "ordenar su alma y hazer lo que como cristiano era obligado".[41] Su confesión la hizo con un sacerdote llamado fray Antonio de León, de la orden de Nuestra Señora del Carmen, que viajaba con él. Por su gravedad, don Antonio fue llevado en los hombros de indios a Caparrapí, de donde al sentirse ya mejor regresó a Mariquita. Al enterarse sus hombres, le rogaron que no los dejara solos, que al menos poblara algunos lugares para que les repartiera los indios y así poder tener con qué sustentarse. Peticiones a las que don Antonio accedió.

Los indios que habitaban esas tierras se situaron en lo alto de las montañas a observar lo que hacían los españoles. Un día, por consejo de fray Antonio de León, fueron llamados ciertos indios que estaban en una de las montañas. Uno de ellos se llamaba Thama y el otro Amo. El religioso, usando lenguas intérpretes, les comenzó a decir cómo habían venido él y los demás españoles a predicarles y enseñarles el Evangelio y las leyes cristianas y a guiarlos por el camino de la salvación y a mostrarles cómo la gentilidad en que vivían era "vanidad y camino de perdición". Los dos indios respondieron que se sentían contentos de entender lo que les decía y que estarían atentos a todo lo que les fuera a predicar. De este modo, fray Antonio les comenzó a tratar de explicar, aunque con mucho trabajo por defecto de los intérpretes, lo que sabía de la ley evangélica. Explicaron nuestros cronistas que como estos indios no tenían conocimiento sobre lo que era la ley natural "ni naturalmente

[41] Aguado y Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población...", ff. 454r y ss.

viven bien", pues tampoco podrían entender de ningún modo "la suavidad de la ley evangélica, pues la una ha de asentar sobre la otra".[42] Como no entendían nada, los dos indios comenzaron a reírse de lo que el fraile les decía probablemente porque les parecía absurdo lo que escuchaban en la predicación, comparado con su forma de vivir y con sus creencias.

Fray Antonio les explicó que ellos debían hacer lo mismo que otros grupos como los moscas y los panches, que ya estaban pacificados. Los indios, entendiendo lo que se les decía, dijeron que estarían contentos de hacerlo. Sin embargo, se dice que era una pretensión casi imposible tratar de llevarles la doctrina cristiana en esos primeros encuentros a: "(...) Una gente tan terrestre y barbara como esta y que biven en todo y por todo contra la ley natural darles a comer un manjar tan suave y delicado como es la ley de Cristo me parece que es hierro muy grande sino que ante todas cosas se estirpen de entre ellos aquellas cosas que mas los ofenden pa la conservación de su vida".[43]

La estrategia con estos indios, según la opinión que se dio en el texto, era que primero se debía extirpar de ellos todo tipo de idolatría y comportamiento contra la ley natural "como es comerse los unos a los otros inhumanamente", que las familias vivieran apartadas las unas de las otras en tierras lejanas y nunca permanecieran congregados en una parte, como en las ciudades, donde vivía la gente "civilizada", "de los cuales dice el filósofo (probablemente Aristóteles) que su vida o es angelical o bestial". Pues según la concepción que se tenía, este no era un modo de vida humano, sino se parecía más al de los animales. En consecuencia, cuando ya estuvieran liberados de aquellos "errores" podrían entender sin dificultad la predicación del Evangelio, "si ya no queremos que el Todopoderoso Dios con su entera omnipotencia use de aquellos misericordiosos y excelentes e incomprensibles milagros de que en la primitiva Iglesia usó por su misericordia". Esa era la forma que se usaba para multiplicar el número de los creyentes "hombres gentiles y bárbaros".

Lo que los autores de la crónica intentaban explicar a través de estas historias es por qué había unos pueblos donde era tan difícil la conversión y se hacía mediante una comparación muy interesante con los de Nueva España y Perú donde no hubo mucha dificultad. Se argumentaba que si para ese momento la mayoría de los pueblos indígenas de esas tierras ya eran cristianos, era porque "era jente de mas agudos yngenios y que se governavan y regian debaxo del gobierno de un Rey

---

42 *Ibid.*, ff. 454v.

43 *Ibid.*, ff. 455r.

y señor que aunque gentil y barbaro, se puede decir que naturalmente bivia bien pues thenian tanto conçierto y horden en el govierno y regimiento de sus reynos y provincias cuanto por sus historias se puede ver".[44]

Y como ya estaban acostumbrados a actuar de acuerdo con "voluntad y opinión de sus reyes", no era tan difícil, pues primero se hacía la conversión del gobernante y después la de sus sujetos. De este modo, se guiarían de ahora en adelante por lo que se les enseñaba de la ley evangélica, como si fuera mandato de sus reyes. Pero los grupos a los que se estaban refiriendo nuestros frailes eran gentes como los muzos, los colimas y otros pueblos vecinos de ellos como los panches los laches de la provincia de Tunja, los guanes, de la provincia de Vélez, los naturales de Pamplona, Mérida, la villa de San Cristóbal y Santiago de los Llanos. Todos esos grupos eran considerados bárbaros porque no tenían un gobierno organizado como en Nueva España o el Perú. Carecían de caciques y "señores principales" que los gobernaran y a quien obedecerles.

> Porque aunque entre algunas de estas naciones hay una manera de personas principales a quien el bulgo o gente española a puesto nombre de caçiques o capitanes lo çierto es que no lo son ni como tales son obedecidos ni respetados ni guardados sus mandatos por los indios solamente como en otros lugares de esta historia he dicho al yndio que es mas valiente o mas rico o mas emparentado se le tiene una manera de respeto para yrse a holgar a su casa y bever y baylar o seguirle en la guerra y no pamas.[45]

Por todas estas razones, "a semejantes gentes no se les debe luego poner en las manos la suavidad de la ley de gracia", primero debían ser "inducidos humanamente". Quizás se quiere decir que debían ser obligados a que se acogieran a las leyes españolas como lo habían hecho los otros indios que ya estaban "pacificados". En otras palabras, también deberían pagar el tributo a las autoridades españolas, vivir congregados y educarse recibiendo la doctrina, "sin perjuicio de su buen tratamiento y libertad, pues la austeridad de sus condiciones e inclinaciones y mal vivir lo pide así". Después de esto, los religiosos podrían conseguir que aceptaran la predicación del Evangelio sin atacarlos. En esa medida, ni se alabó la vehemencia con que fray Antonio de León comenzó a predicar a estos indios, pues ellos no tenían las con-

---

44 *Ibid.*, ff. 455r.

45 *Ibid.*, ff. 455v.

diciones para entender y recibir la "simiente del Evangelio", ni tampoco se reprobó el método que usó para predicarles, pues los naturales se fueron muy contentos y con la promesa de traer a otros de los suyos para recibir la doctrina. Sin embargo, se dice irónicamente al final del capítulo que regresaron al otro día para hacer una "guasábara", pero que no se podía culparlos, pues no tenían mucha inteligencia.

Unos años más tarde, en otro contexto, fray Pedro Aguado, siendo provincial de la orden, viendo las necesidades que sufría el edificio del convento de los franciscanos en de 1575, escribió una probanza de méritos para pedir ayuda al rey. Entre otras cosas contaba con mucho orgullo que cuando fue nombrado doctrinero de los indios de Cogua, un pueblo muisca cercano a la ciudad de Santafé, encomendados en Luis López Ortíz, vio que estos bárbaros estaban completamente ciegos por sus idolatrías y los engaños del demonio. En muchos lugares se veía cómo los caciques y otras personas eran castigados por ello y por no mandar los niños a la doctrina. Sin embargo, el encomendero, en el testimonio que brindó en la probanza de méritos de Aguado, afirmó con vehemencia cómo también con milagros como el que el doctrinero había hecho en su encomienda los indios habían quedado convencidos del gran poder de Dios, abandonando sus idolatrías.[46]

> Contaba López Ortiz que estando el padre Aguado en su doctrina lo fueron a buscar los indios de Némeza para contarle que los del pueblo de Nemocón los estaban llamando para que fueran allí a "vever y a tirar y a hazer otros ritos malos según su antigua costumbre", que según decía el encomendero era todo para seguir los caminos de las idolatrías del demonio. Esto lo querían hacer los indios de Nemocón "porque un gusano negro les comya sus maices". Al escuchar esta historia, el fraile trató de persuadirlos para que no practicasen esos rituales que no iban a tener ninguna efectividad para alejar la plaga. Lo que debían hacer era acudir al poder de Dios pidiéndole con las oraciones que habían aprendido que los sacara de ese problema y le devolviera la salud a sus cosechas matando ese gusano que se las estaba comiendo: "Y no acudir ni yr donde los llamaran aquellos yndios que eran infieles como tales hazian ritos y maldades en onrra del demonio que todos ellos entrasen en la yglesia que les quería predicar y enseñar lo que debían hazer en servicio de Dios nuestro señor".[47]

[46] Archivo General de la Nación (Bogotá), *Historia Civil* 7, ff. 177r-178v.

[47] *Ibid.*, 7, f. 178v.

Cuando entraron a la capilla les habló sobre el poder que tenía la oración y de este modo se pusieron a orar, suplicando a Dios que les concediera el milagro de que el gusano negro que se estaba comiendo los sembrados de maíz del pueblo de Nemocón no fuera a llegar a sus maizales y no se los destruyera como había hecho con los de sus vecinos. Después de la oración, contaba con entusiasmo el encomendero: "Fue Dios servido de oyr estos miserables yndios y aquella noche llegó mucha cantidad de este gusano a un arroyo de agua que estaba cerca del dicho pueblo de Nemeça y alli se aogo y quedo juagado el dicho arroyo de dicho gusano que no paso delante azer daño a los mayzes de los dichos yndios de Nemeça que fue una merced muy creçida que Dios nuestro señor les hizo".[48]

Esa "merced" de Dios fue dada a los indígenas a quienes les protegió su alimento para que no sufrieran hambre. Pero fue también una merced para fray Pedro Aguado, pues le dio la oportunidad de hacer un milagro como en algún tiempo Jesús había hecho con sus discípulos, a quienes les había dado el poder de hacer cosas extraordinarias como curar enfermos, expulsar demonios, etc. Esta era una estrategia para que los pueblos paganos, que eran considerados "imperfectos" por no conocer la doctrina, vieran el poder de la fe cristiana y se convirtieran. Esa conversión además de asegurarles una vida virtuosa en la tierra, también les aseguraba la vida eterna del espíritu. Pero el milagro en sí mismo no era suficiente. Este acontecimiento debía ir acompañado de un uso inteligente de la oratoria sagrada. Es decir, debía complementarse con una muy buena predicación en la que se hiciera uso de un discurso convincente e ilustrativo. De ese modo, se quería que los indios comprendieran la conveniencia de la conversión y después de ver remediadas sus necesidades, no abandonaran la fe para volver a sus antiguas equivocaciones, sino para que ese convencimiento les quedara en sus mentes por toda la eternidad.

Concluyamos este capítulo señalando que en *Descubrimiento, pacificación y población de la provincia de Santa Marta y Nuevo Reino* hemos podido ver cómo nuestros autores construyeron su relato sobre la conquista mostrando una serie de contrastes. Por una parte, en el comportamiento de los españoles y, por otra, en el de los indígenas. Las críticas son explícitas frente a los vicios que tenían dominados a ciertos miembros de las huestes de los conquistadores. El interés egoísta por la riqueza, sin importar el bien espiritual de los indios, no fue bien visto por Aguado y Medrano. No obstante, puede decirse que la imagen del villano no hacía más que potenciar el mito de los hombres excepcionales que por haber sido los fundadores

---

48 *Ibid.*, 7, f. 179r.

de la América española y los iniciadores de la "civilización" tenían todo el derecho a gobernar en colaboración con las autoridades del rey y las autoridades de los pueblos indígenas.

[Imagen página siguiente] Pedro Aguado y Antonio de Medrano, "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". 2: 286r.

Mano ni de amigo ni de enemigo ni de si
propio prevalecio en su motin desde que ma-
tó a su principe don Fernando de Guzman
hasta que le mataron el tan misserable tiem-
como sea [illegible] y cinco meses y cinco dias en los
quales mató y metio a cuchillo mas de se-
senta personas españolas en las quales
entravan un clerigo sacerdote de la orde-
n [illegible] y dos religiosos de missa de la or-
den de sancto domingo y mató mugeres
con su guia y quatro [illegible] los de españoles
mes solos mesmos y destruyo sin todos em-
mesos sabiendas mesmos y todos
bienes y sabiendas [illegible]
a perder y con tanto se da fin
lo que toca a Lope de Aguirre teniendo
por cierto que su anima y cuerpo duraran
perpetuamente en las penas ynfernales
de las quales tenga por bien dios
nuestro señor de nos librar y darnos su gloria

amen

o)an
uoa
rre
quti
uos

ntas
sso)
ima
guirre

Consideraciones finales

El suceso del descubrimiento de América ha sido analizado desde diversos puntos de vista y por muchas disciplinas. Las crónicas de Indias, sobre todo las más tempranas, escritas muchas de ellas por personas que participaron directamente en todos los acontecimientos que trajeron consigo la llegada al Nuevo Mundo y la confrontación con sus habitantes, fueron tomadas como fuentes de primera mano para reconocer y reconstruir la realidad de la conquista. El trabajo con *Descubrimiento, pacificación y población de las provincias de Santa Marta y Nuevo Reino*, escrita en la segunda mitad del siglo XVI por dos frailes de la orden franciscana, Antonio de Medrano y Pedro Aguado, ha permitido traer al presente interesantes debates y opiniones de quienes vivieron el proceso de conquista y participaron activamente en la evangelización de los pueblos indígenas que habitaron el Nuevo Reino de Granada. El debate y la reproducción de los procesos de colonización con sus nociones de la alteridad, vigentes en el mundo contemporáneo y en Colombia, hacen más relevante este texto fundacional.

Las ideas de la crónica han sido analizadas como el producto de lo medieval por el profesor Jaime Borja, señalando que la retórica es el único camino para entender el texto. Sin duda, cómo se escribe y a partir de qué recursos, símbolos, imágenes, es fundamental. No obstante, el planteamiento de Borja según el cual la crónica de Medrano y Aguado se utilizó únicamente como *magister vitae* y que, en consecuencia, su contenido, fuera verídico o no, tenía por objeto dejar una enseñanza, me parece que puede ser complementado desde el enfoque de la presente investigación. En este trabajo he demostrado que la lectura de las crónicas desde esa perspectiva es una forma de aproximación al texto, pero no es la única. He demostrado que tanto la construcción de la realidad americana como la imagen del indígena por parte de los cronistas no es simplemente una invención retórica; en esa medida, el texto quedaría despojado de su valor histórico. Prueba de la realidad que subyace en los relatos de las crónicas son los complejos debates que se desarrollaron en torno a la

visión de los nativos americanos y a la legitimidad del dominio del rey en América que encuentran eco en la obra de Aguado y Medrano.

Los debates de los teólogos y juristas se dieron en España en las juntas convocadas por el rey para explicar al mundo la legitimidad de su gobierno en América, apelando por ejemplo al argumento del donativo papal y a las interpretaciones que se hicieron de la filosofía aristotélica y de la teología de San Agustín y Santo Tomás. Dichos debates fueron numerosos. Los juristas se valieron de la interpretación de la filosofía de Aristóteles para argumentar que los indígenas eran esclavos por naturaleza, porque cometían actos abominables como el canibalismo y los sacrificios humanos. Esto demostraba, retomando las ideas del tratadista Juan Ginés de Sepúlveda, que no eran pueblos "civilizados" y necesitaban del gobierno de un pueblo superior en organización, en lo que coincidieron nuestros cronistas. Por esta razón sería justo hacerles la guerra para someterlos. Otra tendencia que surgió en estas confrontaciones intelectuales, iniciada por Bartolomé De las Casas, fue la de no considerar a los pueblos indígenas como bárbaros, sino como personas "gentiles" ignorantes de la fe cristiana a quienes no era justo enfrentar primero con la guerra, sino darles a conocer el Evangelio antes de cualquier confrontación. De las Casas apoyaba sus ideas en el argumento del donativo papal, porque para él el Nuevo Mundo era un regalo de la Divina Providencia y la misión consistía en evangelizar para ganar almas para el reino de Cristo. Por esta razón su vicario en la tierra tenía la autoridad de fijar los límites temporales. Este es un punto de acuerdo con el pensamiento de nuestros cronistas, pues también apoyaron este argumento.

En otro sentido, dentro de la misma discusión, surgió la propuesta de Francisco de Vitoria, a quien muchos han querido situar en el lugar de defensor de los indígenas, sin serlo plenamente. Los argumentos de Vitoria tuvieron como base la teoría de la ley natural de Santo Tomás, que decía que estas normas estaban por encima del Decálogo cristiano y por encima de las leyes de los hombres. De las disquisiciones de Vitoria sobre la teología tomista surgió la teoría del derecho natural, en la cual los hombres deben vivir en concordancia con las leyes de la naturaleza y comportarse de acuerdo con ellas. Por ejemplo, el canibalismo iba en contra de naturaleza, pues era un acto que atentaba contra la preservación de la vida, para la perpetuación de la especie y eso provocaría un grave desequilibrio; otro punto de coincidencia de Aguado y Medrano con el pensamiento de Vitoria, que vimos claramente expresado en ciertos apartes de la crónica. En esa medida los pueblos que tenían comportamientos en contra de la ley natural, se consideraban "bárbaros". Sin embargo, cuando empezaron a llegar las noticias sobre las ciudades que

se encontraron en América, la visión del indígena como bárbaro y esclavo natural fue cambiando. Porque al ver la capacidad de construir ciudades, tener gobiernos legítimos y poder vivir en comunidad, regulados por unas leyes creadas por ellos, se desvirtuaba esta concepción.

Vitoria reforzó su argumentación diciendo que estos pueblos eran como niños que necesitaban educación para completar su "civilización", lo cual hacía legítima la presencia del gobierno español en América, mientras se les daba a conocer el Evangelio y se les enseñaba a construir una vida basada en la virtud. Como conclusión de su argumentación, Vitoria explicó que la guerra o confrontación con otro pueblo era justa solo si después de conocer la virtud sus habitantes la despreciaban para seguir cometiendo actos abominables. Esta parte fue sacada de contexto y reinterpretada por algunos conquistadores para enfrentar primero con la espada, antes de darles a conocer el Evangelio, a las sociedades indígenas americanas que iban encontrando.

A lo largo de su relato, los autores franciscanos de *Descubrimiento, pacificación y población...*, hicieron referencia la mayoría de las veces a los indios como bárbaros. Sin embargo, podemos situar esa clase de bárbaro dentro de la categoría definida por De las Casas, en la que son gentes que desconocen la verdadera religión y tienen un comportamiento equivocado por esa ignorancia. Ese comportamiento equivocado, según nuestros cronistas, era un engaño del demonio, que tenía dominados a los pueblos americanos. El demonio americano tenía relación directa con la representación del mal que se encuentra en el Nuevo Testamento. Los franciscanos discrepaban de los dominicos en el tema de la importancia de la intervención del demonio en las religiones indígenas. Se puede ver en la crónica que generalmente mostraron que los indios tenían cultos y prácticas diabólicas, porque el desconocimiento de la fe cristiana les proporcionaba campo de acción a las mentiras del demonio. Aguado y Medrano se cuidaron en aclarar que los indígenas eran víctimas de los engaños del demonio y de ahí provenía esa equivocación que había que corregir, esta situación hacía necesaria y fundamental la presencia de España en América. En cambio, los dominicos no pensaban que el demonio tuviera engañados a los nativos, sino que su ceguedad espiritual se debía a que no tenían conocimiento de la fe católica.

La figura del demonio no significó solo un instrumento de interés político para justificar la conquista. No fue un pretexto, pues de este modo estaríamos negando su muy arraigada presencia en el pensamiento católico de los conquistadores. Podemos decir que hubo un eco del pensamiento medieval en los cronistas que describieron a los pueblos de las Indias. Sin embargo, la realidad de los sistemas de creencias america-

nos no puede explicarse de la misma forma que los "cultos diabólicos" paganos de la Europa medieval: el orden cultural del Renacimiento y las ideas que sirvieron de base a la conquista americana era otro. Los indígenas no conocían ni al Dios católico ni a Satanás. Con esto puede decirse que para estos frailes el objetivo principal era la evangelización y la conversión de las almas, pero también se hace evidente en la crónica el interés político de mostrar las hazañas de los conquistadores. Estos textos, construidos según las solicitudes de la Corona de hacer relación, los hacía merecedores de los privilegios o prebendas que pidieran a la Corona, especialmente el derecho al gobierno de estos reinos. El deseo de alcanzar posiciones y títulos en el orden social peninsular fue decisivo.

Cuando la descripción de las religiones indígenas se encuentra en el relato de nuestra crónica y en el de muchas otras, se manifiesta la idea de que los indios ya habían sido evangelizados antes de la llegada de los españoles. En esa medida podemos ver, como apuntó Brading, la necesidad constante que se puede observar en muchos cronistas de mostrar semejanzas entre los relatos míticos indígenas y los relatos bíblicos. En consecuencia, podemos pensar que en varias oportunidades se hizo una reconstrucción de los mitos de origen haciéndolos coincidir con el libro del Génesis. Era evidente entonces que se querían recrear unos mitos que establecían un supuesto origen del cristianismo en América. De allí surge el sincretismo religioso. Así, muchos cronistas españoles quisieron crear una patria en América, tratando de demostrar en sus escritos que las religiones indígenas tenían en esencia una relación con la religión católica. Por eso se aseguraron de hablar de los milagros de las apariciones de la Virgen en muchos lugares de América, para ponerla como fundadora del cristianismo entre los indígenas, antes que la misma Iglesia Católica. Es en estos momentos en los que Brading sitúa la aparición de las ideas que sirvieron de fundamento para lo que él ha denominado el "patriotismo criollo". Esta forma de criollismo, que exige ser analizada con mucho más detenimiento, pone de manifiesto que los conquistadores pretendían demostrar su gran fervor católico y el valor que tenían para lograr la conversión de los pueblos amerindios.

En el mito del "hombre excepcional", fundador de la América española y portador de la "civilización", podemos encontrar otro ejemplo de dichas ideas. Los relatos biográficos de la crónica de Aguado y Medrano muestran esas imágenes de hombres buenos, de buen parecer y gran espíritu como Pedro Fernández de Lugo, Gonzalo Jiménez de Quesada y Pedro de Orsúa, entre otros. Sin embargo, también vemos la aparición no solo del bárbaro indígena sino del villano conquistador como Lope de Aguirre, Alonso Luis de Lugo o los soldados caníbales de Jorge Espira.

Estos contrastes lo que hacen es potenciar la imagen del héroe fundador, merecedor de todas las glorias por los esfuerzos en la pacificación de los indígenas, que viene reforzada por la imagen del evangelizador ejemplar a quien Dios premió con un milagro para que un pueblo entero se convirtiera, como sucedió en Cogua.

Tengo claro que había dos maneras de escribir las crónicas de Indias: una centrada en el relato biográfico y la otra en la descripción de la flora, la fauna y las costumbres de los habitantes. *Descubrimiento, pacificación y población de la provincia de Santa Marta y Nuevo Reino* se sitúa dentro de la segunda forma, con un contenido histórico que como se ha aclarado al comienzo. De acuerdo con la clasificación que se ha intentado hacer, se puede ubicar también dentro de las crónicas de Indias. Es una obra en la que el relato no se construyó alrededor del héroe, o en torno a la biografía, sino al hecho más importante que se convierte en el centro: la fundación de las ciudades y el papel que cada uno de los personajes tuvo en ello. Esto hace que el texto tenga un gran valor histórico y etnográfico por la riqueza descriptiva de las sociedades indígenas, de la geografía y de todas las peripecias de los conquistadores. Además, en el texto ninguno de los personajes mal vistos escapa del juicio de sus autores.

Lo anterior hace de *Descubrimiento, pacificación y población de la provincia de Santa Marta y Nuevo Reino* una obra clave para entender el inicio de nuestros procesos culturales y sociales; los temas señalados en este trabajo: la creencia en el demonio y la necesidad de combatirlo, propia de la teología de San Agustín planteada en *La ciudad de Dios*, el llamado patriotismo criollo, la construcción del mito del hombre excepcional, el héroe fundador, a los cuales se han dedicado cada uno de los capítulos son solo algunos de esos temas fundantes. Entenderlos, acercarnos a ellos y conectarlos con nuestro presente, son tareas necesarias. Este trabajo es una invitación a hacerlas.

Bibliografía

Fuentes primarias

a. Archivos

Archivo General de Indias (Sevilla)

Audiencia de Santafé 82.

Indiferente 426.

Archivo General de la Nación (Bogotá)

Caciques e Indios 20.

Historia Civil 29.

Visitas Cundinamarca 1.

b. Manuscritos

Aguado, Pedro y Antonio de Medrano. "Descubrimiento, pacificación y población de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino". *Colección Juan Bautista de Muñoz*. Signatura: 09-04829 y 09-04830. Real Academia de Historia de Madrid.

Aguado, Pedro. "Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada". Signatura: II/2016, 17, 18 y 19. Copia del manuscrito original hecha por Juan Bautista Muñoz. Real Biblioteca, Palacio Real de Madrid.

c. Fuentes impresas

Aguado, Pedro. *Recopilación historial.* Edición, estudio preliminar y notas de Juan Friede. Bogotá: Presidencia de la República, Academia Colombiana de Historia, 1956.

De Acosta, José. *Historia natural y moral de las Indias.* Libro primero. Colección Crónicas de América. Edición de José Alcina Franch. Madrid: Dastin, 2003.

De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las indias.* Barcelona: Orbis, 1986.

De Oviedo y Valdez, Gonzalo Fernández. *Historia general y natural de las Indias.* Libro segundo. Colección Crónicas de América. Madrid: Dastin, 2003.

De Quesada, Gonzalo Jiménez. *El Antijovio.* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1952.

De Vitoria, Francisco. *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios.* Felipe Castañeda (comp.). Bogotá: Universidad de los Andes, CESO, 2007.

Fernández de Piedrahíta, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1881.

Simón, fray Pedro. *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales.* Con prólogo y edición de Juan Friede. 8 t. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981.

Fuentes secundarias

Avellaneda, José Ignacio. *The conquerors of the New Kingdom of Granada.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1975.

Avellaneda, José Ignacio. *La expedición de Alonso Luis de Lugo al Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Banco de la República, 1994.

Bataillon, M. y A. Saint-Lu. *El padre Las Casas y la defensa de los Indios.* Madrid: Globus, 1976.

Bestard, J. y J. Contreras. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología.* Barcelona: Barcelós, 1987.

Bitterli, Urs. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar.* México: FCE, 1998.

Bolaños, Álvaro Félix. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de fray Pedro Simón.* Bogotá: CEREC, 1994.

Borja, Jaime Humberto. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI.* Bogotá: Pensar, Ceja, ICANH, Universidad Iberoamericana, 2002.

Borja, Jaime Humberto. "La escritura medieval en los textos de Indias". En: *El Nuevo Mundo. Problemas y debates.* Diana Bonnett y Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004.

Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla.* México: FCE, 1991.

Cañizares Esguerra, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo.* México: FCE, 2007a.

Cañizares Esguerra, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América.* Madrid: Marcial Pons, 2007b.

Castilla Urbano, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano.* Barcelona: Anthropos, 1992.

Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica.* Barcelona: Herder, 1996.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719.* Bogotá: Tercer Mundo, 1997.

Del Pino Díaz, Fermín. "Lectura contemporánea de textos proto-antropológicos, o propuesta modernizadora para editar crónicas de Indias". En: *Entre la palabra y el texto. Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas.* Curso de etnología española "Julio Caro Baroja". XVI Edición. Madrid: Sendoa; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.

Del Pino Díaz, Fermín. "Inquisidores, misioneros y demonios americanos". En: *Demonio, religión y sociedad en España y América.* Fermín del Pino Díaz (comp.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 2002.

Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España.* México: FCE, 1993.

Duverger, Christian. *La España imperial 1469-1716.* Barcelona: Vincens Vives, 1988.

Duverger, Christian. "España y América en los siglos XVI y XVII". En: *Historia de América Latina.* Tomo 2. Barcelona: Crítica, 1990.

Duverger, Christian. *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América 1492-1830.* Madrid: Taurus, 2006.

Duverger, Christian. "Un rey, muchos reinos". En: *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico.* Madrid: Palacio Real de Madrid, Museo del Prado, 2010.

Elliott, John H. *El viejo mundo y el nuevo 1492-1650.* Madrid: Altaya, 1972.

Frey, Herbert. *El "otro" en la mirada. Europa frente al universo américo-indígena.* México: Porrúa, 2002.

Friede, Juan. *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada.* Bogotá: Intermedio, 2005.

Friede, Juan. "New Archival data Concerning fray Pedro de Aguado. O.F.M.". En: *The Americas* 12. 2 (julio 1955): 195-198.

Friede, Juan. "Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI". En: *Bulletin Hispanique* 40.1 (1958): 5-29.

Friede, Juan. "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América". En: *Revista de Historia de América* 47 (junio 1959): 45-94.

Friede, Juan. "Fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano, historiadores de Colombia y Venezuela". Sobretiro de la *Revista de Historia de América* 57-58 (1964).

Friede, Juan. "La historiografía indiana de Esteve Barba y fray Pedro de Aguado". En: *Revista de Indias* 28.111-112 (enero-junio 1968): 181-185.

Galster, Ingrid. *Aguirre o la posteridad arbitraria. La rebelión del conquistador vasco Lope de Aguirre en historiografía y ficción histórica (1561-1992).* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Editorial Universidad Javeriana, 2011.

Gamboa, Jorge Augusto. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: del sihipkua al cacique colonial 1537-1575.* Bogotá: ICANH, 2010.

García Cárcel, Ricardo. *La leyenda negra: historia y opinión*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.

Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas.* México: FCE, 1975.

Ginzburg, Carlo. *La historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre.* Barcelona: Muchnik, 1994.

González Boixo, José Carlos. "Hacia una definición de las crónicas de Indias". En: *Anales de la literatura hispanoamericana.* León: Universidad de León, 1999: 227-237.

González, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (comps.). *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII).* México: FCE, 2003.

Herrero Salgado, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Predicadores dominicos y franciscanos.* Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.

Juderías, Julián. *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero.* Madrid: Junta de Castilla y León, 2003.

Kamen, Henry. *Imperio. La forja de España como potencia mundial.* Madrid: Aguilar, 2003.

Kohut, Karl (ed.). *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias en la teoría historiográfica.* México: El Colegio de México, 2007.

La Biblia católica. Versión Reina Valera. Madrid, 1960.

Langebaek Rueda, Carl Henrik. *Mercado, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI.* Bogotá: Banco de la República, 1987.

Langebaek Rueda, Carl Henrik. *Los herederos del pasado. Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

Lavallé, Bernard. *Bartolomé De las Casas. Entre la espada y la cruz.* Barcelona: Ariel, 2009.

López, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI.* Bogotá: ICANH, 2001.

Lynch, John. *Carlos V y su tiempo.* Barcelona: Crítica, 2000.

Maltby, William S. *La Leyenda Negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico 1558-1660.* México: FCE, 1982.

Mantilla, Luis Carlos. *Los franciscanos en Colombia.* Tomo 1. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2000.

Maraval, José Antonio. "Prólogo". *El Antijovio de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y del manierismo.* Viktor Frankl. Madrid: Cultura Hispánica, 1963.

Mignolo, Walter. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana". En: *MLN* 96 (2): 352-402. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/2906354

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa.* Madrid: Alianza, 1988.

Pagden, Anthony. *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830).* Barcelona: Planeta, 1991.

Parker, Geoffrey. *Felipe II.* Madrid: Alianza, 1979.

Pérez, Joseph. *La España de Felipe II.* Barcelona: Crítica, 2000.

Restall, Mathew. *Los siete mitos de la conquista española.* Barcelona: Paidós, 2004.

Restrepo, Luis Fernando. *Un Nuevo Reino imaginado. Las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos.* Bogotá: ICCH, 1999.

Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española.* Madrid: Alianza, 1992.

Tamayo, John Jairo. *El catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas.* Bogotá: ICANH, 2010.







Este libro fue compuesto en caracteres Adobe Garamond
11.5 puntos, impreso sobre papel propal de 70 gramos y
encuadernado con método Hot Melt, en el mes de abril
de 2013, en Bogotá D. C., Colombia
Cadena